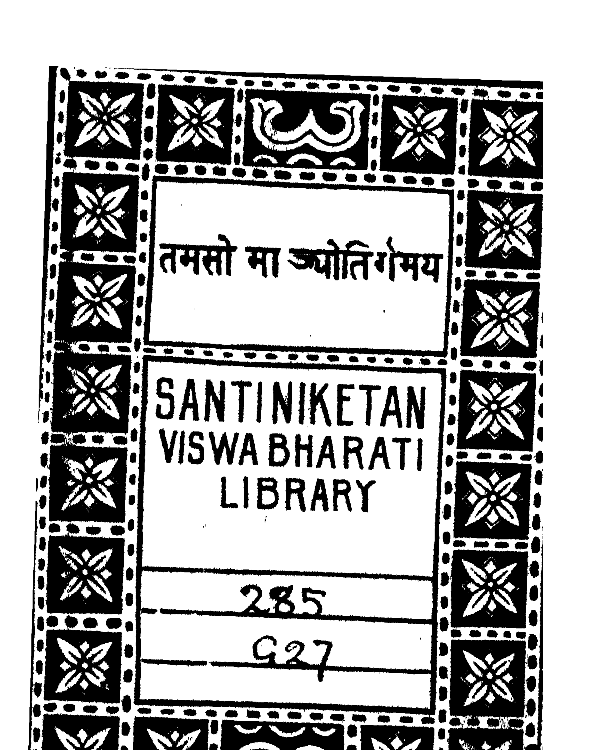


Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien
Philosophisch-historische Klasse
Sitzungsberichte, 176. Band, 7. Abhandlung

Die *Aməša Spəntas*

Ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung

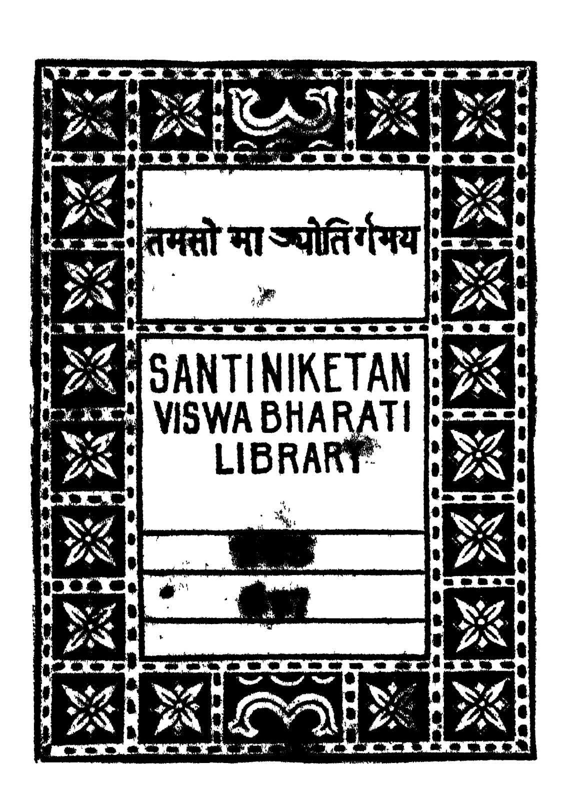
von

Dr. Bernhard Geiger,
Privatdozent an der k. k. Universität in Wien

Vorgelegt in der Sitzung am 10. Juni 1914

Wien, 1916

In Kommission bei Alfred Hölder
k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler,
Buchhändler der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien



Druck von Adolf Holzhausen.
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

VORWORT.

Die vorliegende Abhandlung will nicht etwa eine den Gegenstand erschöpfende Monographie über die Aməša Spəntas sein, wie wir sie wohl noch von Jackson erwarten dürfen, sondern, wie der Titel besagt, ein Versuch, die Frage nach der ursprünglichen Bedeutung und Herkunft dieser Gottheiten zu lösen. Weit wichtiger und notwendiger als das Zusammentragen aller erreichbaren Daten über die Aməša Spəntas schien es mir, in das Chaos von Meinungen über das Früher oder Später der abstrakten und der konkreten Bedeutung der Aməša Spəntas sowie über ihr Verhältnis zu den Adityas Ordnung zu bringen und durch eine kritische Prüfung der sehr weit auseinandergehenden Anschauungen festen Boden für eine Lösung des Problems zu gewinnen. Es sind eigentlich nur zwei Richtungen, die einander schroff gegenüberstehen. Sie werden einerseits durch Anhänger der von J. Darmesteter in seinem ‚Ormazd et Ahriman‘ (Paris 1877) niedergelegten Ansichten repräsentiert, andrerseits durch Anhänger von C. de Harlez, der den Standpunkt Darmesteters auf das heftigste bekämpft hat. Es haben sich später noch andere Hypothesen hinzugesellt, die eher verwirrend als klärend gewirkt haben. An einer eingehenden kritischen Untersuchung aller dieser Lösungsversuche aber, die so manchen Irrtum aufgedeckt und unter anderem die Überschätzung von Harlez' Darlegungen verhütet hätte, hat es bisher gefehlt. So wenig verlockend mir eine solche Aufgabe auch schien, habe ich mich ihr doch nicht entziehen können, wenn ich es mit einiger Aussicht auf Erfolg versuchen wollte, eine möglichst einleuchtende Lösung der in

Betracht kommenden Fragen zu bieten. Die Ergebnisse meiner Untersuchung kommen dem Standpunkt am nächsten, den Darmesteter in ‚Ormazd et Ahriman‘ vertreten hat. Damit ist schon gegeben, daß sie nicht viel Neues enthalten kann. Ich glaube aber immerhin auch einige neue Gesichtspunkte gewonnen und dadurch eine Anzahl von Schwierigkeiten beseitigt zu haben, die es mit verschuldet haben, daß die bisherigen Lösungsversuche entweder auf Irrwege geraten oder auf halbem Wege stehen geblieben sind. Ich darf also wohl hoffen, daß meine Untersuchung durch Hinwegräumung einer Reihe von eingewurzelten Irrtümern und durch eine möglichst ausreichende, auf neue Beobachtungen gestützte Begründung alter Ansichten das Problem zum mindesten einer befriedigenden Lösung näher gebracht habe.

Neu ist unter anderem meine Vermutung über das awestische Wort *spənta-*, die ich in dem ersten Kapitel zu begründen versuche. Nur mit größtem Widerstreben habe ich mich hier in sehr, vielleicht allzu ausführlicher Weise mit Ansichten auseinandergesetzt, die meiner Etymologie im Wege standen. Aber ich wollte und konnte nicht Behauptungen ohne ausreichende Begründung hinstellen, die durch den Hinweis auf eben jene Ansichten hätten abgetan werden können. Ich habe indessen das Gefühl, daß diese langen Auseinandersetzungen sich denn doch nicht als überflüssig erweisen werden. Sie werden mindestens einige Klarheit schaffen und manches offenkundig Falsche, das sich bis heute behauptet hat, endgiltig beseitigen. Die eine oder die andere Bemerkung dürfte auch der Interpretation einzelner Stellen des Ṛgveda zustatten kommen.

Die in dieser Abhandlung vorgetragenen Anschauungen habe ich vor allem auf Grund der Lektüre des Ṛgveda und des Awesta und unabhängig von einem großen Teile der modernen religionsgeschichtlichen Literatur schon vor Jahren gewonnen. Nachträglich habe ich natürlich alles mir Erreichbare, das über den Gegenstand geschrieben worden ist, berücksichtigt, ohne jedoch im wesentlichen meine Ansichten zu ändern.

Wenn ich diese Abhandlung, deren Drucklegung sich infolge äußerer Umstände immer wieder verzögert hat, jetzt endlich dem Druck übergebe, so habe ich dies vor allem der

Ermutigung durch meinen hochverehrten Lehrer, Herrn Professor Dr. L. v. Schroeder und seinem freundlichen Drängen zur Veröffentlichung zu verdanken. Wie er meine Studien von Anfang an mit unermüdlicher gütiger Hilfsbereitschaft gefördert, zum Teile überhaupt möglich gemacht hat, so hat er auch an dem Werden der vorliegenden Arbeit lebhaften Anteil genommen. Dafür sei ihm auch an dieser Stelle herzlichst gedankt. Meinen hochverehrten Göttinger Lehrern, den Herren Professoren Dr. F. C. Andreas und Dr. J. Wackernagel bin ich für einige freundliche Mitteilungen zu meiner Vermutung über *spənta-*, Herrn Professor Dr. R. Trautmann und Herrn Privatdozenten Dr. N. Jokl für Aufklärung über lit. *szventas*, aksl. *svętъ*, Herrn Prof. Dr. F. Hrozný für Auskünfte über Assyrisches und meinem lieben Freunde, Herrn Privatdozenten Dr. H. Torczyner für einige sehr wertvolle Bemerkungen aus dem Gebiete des Semitischen überhaupt zu großem Dank verpflichtet.

Die philosophische Fakultät der k. k. Universität in Wien hat im Jahre 1914 der vorliegenden Abhandlung in ihrer damaligen kürzeren Fassung den von der ‚Dr. Leopold Anton und Marie Dierl'schen Preisaufgabenstiftung' für die Lösung der Aufgabe ‚Die Aməša Spəntas, ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung' ausgesetzten Preis zuerkannt.

Schließlich sei noch bemerkt, daß ich die Anschauungen von Andreas über den Lautwert der Zeichen des Awesta-Alphabetes, wie ich an einer anderen Stelle darlege und noch weiter auszuführen gedenke, durchaus teile, daß ich aber in dieser Abhandlung die überlieferten Schreibungen der Einfachheit halber beibehalte. Nur anstatt *Armati* schreibe ich auch hier durchwegs *Arəmati*.

I.

Die Bedeutung des Namens ‚*Aməša Spənta*'.

Der erste Teil dieses Namens, das Wort *aməša*, bedarf hinsichtlich seiner Etymologie und Bedeutung keiner Erörterung. Nur in bezug auf die Lesung des „ܐܡܫܐ" geschriebenen Wortes sei hier bemerkt, daß ich es im Anschluß an Andreas und Wackernagel[1] trotz der Einwendungen, die Bartholomae[2] und Reichelt[3] gegen Andreas' Erklärung der Ligatur ܐܡ (= ורת) erhoben haben,[4] *amurta* lese.

Die Ansichten über Herkunft und Bedeutung des Wortes *spənta* (lies *sponta*) sind noch immer geteilt. Während eine Anzahl von Gelehrten an der traditionellen Erklärung des Wortes durch *awzunīk* festhält und es demgemäß durch ‚mehrend', ‚fördernd', ‚wohltätig', ‚segenbringend',[5] ‚segenspendend'[6] wiedergibt, verteidigt Bartholomae[7] die Annahme, daß *spənta-* zu lit. *szveñtas*, aksl. *svętъ* (‚heilig') gehöre, mit dem Hinweis auf die lautlichen Schwierigkeiten, die der etymologischen Vereinigung des mittelpersischen *awzūnīk* mit den awestischen Wörtern *spənta-*, *spanyah-*, *spəništa-* und *spǟnah-* im Wege stehen.[8]

[1] Zuletzt Nachrichten d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl. 1911, pp. 2 f. und 33 (des Sep.-Abdr.).

[2] Zum altiran. Wörterbuch, pp. 8 ff.

[3] WZKM XXVII, 58.

[4] Vgl. meinen Beitrag zur Festschrift Andreas, p. 93.

[5] Zuletzt Geldner, Sitzungsber. Preuß. Ak. d. Wiss. 1904, 1081 (Y. 44, 2), dagegen ‚heilig' p. 1083 (Y. 44, 7); 1903, 423: ‚gedeihlich', ‚segensreich'.

[6] Andreas und Wackernagel, Nachr. Gött. Gesellsch. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1913, p. 364 (Y. 28, 1) etc.

[7] Altiran. Wörterb., Sp. 1621, No. 15.

[8] Geldner hat Ved. St. 3, 45, Anm. 1 und Sitzungsber. Preuß. Ak. d. W. 1903, 423 *spənta-* wie *sūra-* ‚stark' (ai. *śūra-*) von der Wurzel *sū-* (ai. *śū-*) ab-

Bisweilen begegnen wir auch der Auffassung, die Bedeutung ‚heilig' habe sich aus der Bedeutung ‚wohltätig' entwickelt,[1] und schließlich wird sogar die traditionelle Erklärung als vereinbar mit der Annahme etymologischer Verwandtschaft des awestischen und der litauisch-slavischen Wörter angesehen.[2] Ich will die Gelegenheit benützen, um eine nach einer anderen Richtung weisende Vermutung mitzuteilen, die ich seit längerer Zeit hege. Vielleicht wird sich mit meiner Erklärung auch die Bedeutung von *awzūnīk* vereinbaren lassen. Wenn wir den awestischen Wörtern *spanyah-*, *spəništa-*, *spənta-* und *spānah-* die altindischen, nur im Ṛgveda vorkommenden Bildungen *pányas-* — neben *pánīyas-* —, *pániṣṭha-*, *panitá-* und *panasyáte* (das ein nicht mehr erhaltenes Substantiv **panas-* voraussetzt) gegenüberstellen, so drängt sich wohl die Vermutung auf, daß die auf eine awestische Wurzel **span-* zurückgehenden Wörter mit den zu der vedischen Wurzel *pan-* gehörigen Formen etymologisch verwandt seien, daß also das vedische *pan-* zu den Wurzeln gehöre, deren anlautendes *s* vor einem Verschlußlaut abgefallen, in einer verwandten Sprache aber erhalten geblieben ist.[3] Eine starke Stütze dieser Vermutung bildet der Umstand, daß der Komparativ *pánīyasī* an zwei Stellen des Ṛgveda (X, 64, 15 und 92, 4) Attribut der vedischen *Aramati*, das Partizip *spənta* sehr häufig Epitheton der *Ārmati* (*Arəmati*) ist.[4] Man wird dagegen nicht etwa geltend machen dürfen, daß

geleitet, auf die er auch *awzūnīk* und np. *äfzūdän* [Brthl., Airan. Wtb. s. v. No. 15: *afsūdan*!] — wie schon Horn, Neupers. Etym. s. v. — zurückführt. Dagegen haben auch Einspruch erhoben Hübschmann, Pers. Stud. 16, Salemann, Grundriß I, 304. Ferner haben Darmesteter (Ormazd et Ahr. 89), Justi (Handb.) und W. Geiger (Handb.) *spənta-* von **span-*, einer ‚Wurzelerweiterung' von *su-* (ai. *śū-*) abgeleitet. Über das mit *spənta-* verglichene ai. *śvāntá-* vgl. p. 31.

[1] Spiegel, Kommentar über d. Avesta I, 48, wo *spənta-* ‚der Mehrer' mit lat. *Augustus* verglichen wird, und Jackson, Avesta Reader 100, der es mit engl. ‚*august* = reverend, from Lat. *aug-eo* „to increase"' vergleicht.

[2] Spiegel, l. c. und J. H. Moulton, Early Zoroastrianism (London 1913), p. 145 f.

[3] Vgl. solche Wurzeln bei Wackernagel, Altindische Grammatik I, p. 266.

[4] Zwar hat schon Brunnhofer, Arische Urzeit 192 *spənta* mit *pánīyasī* in Verbindung gebracht. Aber er hält *Arámatiḥ pánīyasī* für ‚ganz iranisch und eine sanskrit-arische Aneignung des zendischen *çpenta*', und *pánīyas* scheint ihm ‚nur eine Aushilfe zur lautlichen Wiedergabe des *çpenta* zu

die Übereinstimmung nicht vollständig sei, weil dort der Komparativ, hier das als Positiv verwendete Partizip erscheint. Die vedischen Dichter scheinen eben anstatt des Partizips *panitá-*, das nur einmal (V, 41, 9) als Attribut des *Āptya* vorkommt, mit Vorliebe den Komparativ *pánīyas-*, *pányas-* zu gebrauchen, um die durch ihn näher bestimmten Wörter (außer *arámati-* das bedeutungsverwandte *dhītí-*, ferner *táviṣī*, *samídh-*, *trákṣas-*, *kṣáya-* usw.) besonders herauszustreichen. Als Attribut des *Agni* (VIII, 74, 3: *pányāṃsaṃ jātávedasaṃ*) erfährt er einmal (III, 1, 13: *apáṃ gárbhaṃ . . . pániṣṭhaṃ jātáṃ*) noch eine Steigerung zum Superlativ *pániṣṭha-*, dem er ja in der Bedeutung ganz nahe kommt.[1] In ähnlicher Weise tritt denn auch im Awesta an die Stelle von *spənta-* in Verbindung mit *manyu-* (‚Geist‘) öfter der Superlativ *spəništa-*, wie auch *vohu-* und *vahišta-* bei *manyu-* und *manah-* miteinander abwechseln.[2]

Wenn wir jetzt die Bedeutung von *spənta-* und die der zugehörigen Wörter feststellen wollen, so müssen wir vom Altindischen ausgehen, weil in ihm außer einer größeren Anzahl von Ableitungen auch noch Verbalformen der Wurzel *pan-* erhalten sind. Dabei stellt sich nun die Notwendigkeit heraus, vorerst noch diese Wurzel einer Untersuchung auf ihre Bedeutung zu unterziehen. Pischel hat sich (Ved. Studien I, 199 ff.)

sein‘! Seltsam, daß Brunnhofers ‚brahmanisierte Iranier‘ in diesem Falle *spənta* durch *pánīyasī* wiedergegeben, dagegen Ṛv. IV, 3, 10 ‚*Çpentômainyu*‘ hinter dem *ἅπαξ λεγόμενον áspandamāno* (Ar. Urzeit 188) versteckt haben!

[1] Vgl. z. B. I, 143, 1: *távyasīṃ návyasīṃ dhītím*; I, 43, 1: *rudráya . . . mīḷhúṣṭamāya távyase*; V, 17, 1: *távyāṃsam . . . agníṃ* (neben *tavásaṃ*: III, 1, 13 usw.). Ferner Delbrück, Syntax, I, 416.

[2] Der awest. Komparativ *spanyå* in Y. 45, 2: *mainyū . . . yayå spanyå . . . mravaṯ yə̄m angrəm*, den Bartholomae durch ‚der heiligere‘ wiedergibt, wird doch wohl ebenso zu beurteilen sein, wie die erwähnten indischen Komparative, und nicht als echter Komparativ. Das Gegenstück des ‚bösen‘ Geistes wird schwerlich der ‚heiligere‘ Geist heißen können. Steht doch in Y. 30, 5: *ayå manivå varatā yə̄ drəgvå acištā vərəzyō, ašəm mainyuš spə̄ništō* dem ‚lügenhaften‘ Geist nicht der ‚heiligere‘, sondern der *mainyuš spə̄ništō* gegenüber. Ähnliches hat also wohl auch für *vahyō akəmcā* (Y. 30, 3) zu gelten, das Bartholomae mit ‚das Bessere und das Böse‘ übersetzt. Vgl. *manō vahyō . . . ašyasčā*: Y. 48, 4. *Vahyah-* und *ašyah-* sind offenbar soviel wie *vahyō vaŋhə̄uš* und *akāṯ ašyō*: Y. 51, 6 (vgl. ṚV. IX, 66, 17 von Soma: *ugrébhyaś cid ójīyān*, vorher in Vers 16: *ójiṣṭhaḥ*).

bemüht, nachzuweisen, daß unser *pan-* mit der Wurzel *paṇ-* (,handeln') identisch sei und in einigen Liedern die Bedeutungen ,anpreisen', verkaufen'; ,kaufen', übertragen ,erlangen', ,erreichen'; ,wetten auf etwas' habe. Die Bedeutungsentwicklung sei gewesen: 1. feilschen, handeln, und zwar a) kaufen, b) verkaufen, c) wetten; 2. anpreisen; 3. preisen. Es läßt sich unschwer zeigen, daß Pischels Ausführungen durchaus verfehlt sind,[1] und daß seine Interpretation der Verse, in denen *pan-* ,feilschen', ,wetten' usw. bedeuten soll, willkürlich ist. Denn an keiner dieser Stellen ergibt sich die Notwendigkeit, von den Bedeutungen ,preisen', ,verherrlichen', bewundern' abzugehen, die der Wurzel *pan-* sonst eigen sind. So wird die Übersetzung von VII, 1, 10: *imé náro vṛtrahátyeṣu . . . víśvā . . . abhí santu māyáḥ* | *yé me dhíyaṃ panáyanta praśastám* ‖ ,Die Männer sollen . . . in den Schlachten alle . . . Ränke überwinden, die dieses mein vortreffliches Lied . . . erstanden (gekauft) haben' keineswegs durch die Erwägung gerechtfertigt, daß für den vedischen Dichter ,nur ein klingender Erfolg seines Liedes maßgebend' gewesen sei. Selbst wenn es wahr wäre, daß es den vedischen Dichtern nicht auf die rühmende Anerkennung ihrer Lieder angekommen sei,[2] ließe sich doch bei der Übersetzung ,diese Männer . . ., die dieses mein vielgerühmtes (herrliches) Lied gepriesen (anerkannt) haben' zu *panáyanta* sehr wohl der Gedanke ergänzen ,und es auch reich belohnt haben'. Ja, es mag sogar selbstverständlich sein, daß die lobende Anerkennung eines Liedes durch den Fürsten mit einer Belohnung verbunden gewesen ist. Ich verweise nur auf Ṛv. I, 54, 7: *ukthá vā yó abhigṛṇáti rádhasā*[3] ,oder [der König], welcher die Lieder rühmend anerkennt mit einem Geschenk, . . .'. Hierher gehört auch V, 27, 3: *yó me gíras . . . yukténābhí . . . gṛṇáti*, worin zu *yukténa* mit Rücksicht

[1] Dies hat schon Böhtlingk, Berichte über d. Verhandl. d. K. sächs. Ges. d. W., Bd. 54 (1902), p. 14 ff., aber, wie mir scheint, mit unzureichenden Gründen, zum Teile auch in nicht ganz einwandfreier Weise nachzuweisen versucht.

[2] Daß gelegentlich, z. B. VII, 32, 15: *maghónaḥ sma vṛtrahátyeṣu codaya yé dádati priyá vásu*, nur von dem Lohn die Rede ist, beweist natürlich gar nichts.

[3] Vgl. I, 48, 14 (an Uṣas): *sá na stómāñ abhí gṛṇīhi rádhasā.*

auf *yó me . . . hárī ca yuktá . . . dádāti* (in dem vorhergehenden Verse) nicht *mánasā*, sondern *háriṇā* oder dgl. zu ergänzen sein wird. Übrigens wird in unserem Verse das Lied (*dhī-*) geradezu *praśastá-* (‚vielgerühmt‘, ‚herrlich‘) genannt,[1] wie in zwei vorhergehenden Versen der Reichtum (*rayí-*) und Agni selbst als *praśastá-* bezeichnet werden, und überdies schließen die Verbindungen *pányasīṃ dhītíṃ* (VI, 38, 1) und *dhíyo . . . panasyúvaḥ* (IX, 86, 17) jede Beziehung von *panáyanta* auf ein Belohnen oder gar auf ein Abkaufen (!) des Liedes vollständig aus.

An einer anderen Stelle glaubte Pischel für *pan-* die aus der Bedeutung ‚verkaufen‘ abgeleitete Bedeutung ‚anpreisen‘ feststellen zu können. Es soll nämlich I, 87, 3: *té krīḷáyo dhúnayo bhrājadṛṣṭayaḥ svayáṃ mahitváṃ panayanta dhútayaḥ* besagen, daß die Maruts ihre Größe anpreisen (‚ipsi magnitudinem suam venditant‘), d. h. ‚durch ihren Lärm usw. ihre Macht den Menschen zum Bewußtsein bringen‘. Läßt nicht schon das Wörtchen *svayám* erkennen, daß diese Erklärung gezwungen ist? Es unterliegt ja doch keinem Zweifel, daß schon Max Müllers Übersetzung ‚have themselves praised their greatness‘ das Richtige (und so Einfache und Naheliegende!) getroffen hat.[2] Wenn es VII, 56, 11 von den Maruts heißt, daß sie selbst ihre Körper schmücken (*svayáṃ tanvàḥ śúmbhamānāḥ*), ferner V, 55, 2, daß sie selbst sich ihre Kraft geschaffen haben (*svayám dadhidhve táviṣīṃ*), so wird man nicht behaupten dürfen, es sei ‚dem Charakter der Maruts nicht angemessen‘, wenn von diesen munteren, lärmenden, singenden Gesellen gesagt wird, daß sie (mit ihrem Brausen und Singen) selbst ihre Größe (Herrlichkeit) preisen (besingen).[3] Sonst ist ja das Preisen ihrer Größe das Geschäft der Dichter (vgl. I, 166, 1: *tán nú vocāma rabhasáya jánmane pūrvaṃ ma-*

[1] Pischels Behauptung, es sei den vedischen Sängern nur auf die Bezahlung ihrer Lieder angekommen, wird besonders schlagend widerlegt durch VII, 84, 3 (an Indra-Varuṇa): *kṛtáṃ bráhmāṇi sūríṣu praśastá*.

[2] Ungenau Roth (Pet. Wtb.) ‚sich freuen über etw.‘, Grassmann ‚verkünden‘, Ludwig ‚bewundern‘.

[3] Besingen doch die Maruts nach III, 32, 3 (*árcanta indra marútas ta ójaḥ*) auch die Kraft des Indra! So auch I, 166, 7: *árcanty arkáṃ . . . vidúr vīrásya prathamáni paúṃsyā*.

hitvám; I, 167, 7: *prá tám vivakmi vákmyo yá eṣām marútām mahimá satyó ásti*; wohl auch V, 55, 4: *ābhūṣéṇyam vo maruto mahitvanám*).[1] Überdies beweisen die Wendungen *só asya mahimá paniṣṭa* (VII, 45, 2), *mahás te . . . mahimá panasyate* (VIII, 101, 11), *mahān hy àsya mahimá panasyáte* (X, 75, 9) und *mahima vām . . . pániṣṭha(ḥ)* (VI, 59, 2), sowie das Epitheton *panasyú-* (‚Preis erstrebend‘, ‚preisenswert‘, vgl. *śravasyú-*), das den Maruts beigelegt wird (I, 38, 15: *márutam gaṇám . . . panasyúm arkíṇam*; V, 56, 9; X, 77, 3; V, 61, 15: *vipanyú-*), daß auch in unserem Verse *pan* in der Verbindung mit *mahitvá-* nicht die, wenn auch abgeschwächte, kommerzielle Bedeutung besitzen kann, die ihr Pischel aufzwingen wollte.

Auch die Behauptung, daß dieselbe Bedeutung in V, 20, 1: *yám agne . . . tvám cin mányase rayím* | *tám no gīrbhíḥ śraváyyam devatrá panayā yújam* || vorliege, erweist sich als irrig. Denn Pischels Übersetzung ‚O Agni, das rühmenswerte Gut, das du für geeignet hältst, das preise du zugleich mit unseren Liedern (*no gīrbhír yújam*) den Göttern an (diis vendita)‘ ist zweifellos verfehlt. Die Wendung *yám . . . mányase* (‚den — uns zu verschaffen — du für gut hältst‘)[2] und das Epitheton *śraváyya-* weisen deutlich genug darauf hin, daß *rayí-* nicht die Opferspende, sondern den Reichtum bezeichnet, den Agni verschaffen soll. Dazu kommt noch, daß *rayí-* in der Tat niemals, wie etwa *rātí-*, auch zur Bezeichnung der Opfergabe verwendet wird. Wie in zahlreichen anderen Fällen *gīrbhíḥ* und die Instrumentale bedeutungsverwandter Wörter bei einem Verbum des Preisens stehen, so ist *gīrbhíḥ* auch hier mit *panaya* und sicherlich nicht mit *yújam* zu verbinden, das vielmehr Apposition zu *rayím* ist.[3] Es ist also zu übersetzen: ‚. . . . diesen rühmenswerten (herrlichen) Reichtum als (ständigen) Begleiter preise du mit unseren Liedern bei den Göttern [, damit sie ihn uns senden].‘[4]

---

[1] *Mahimán-* in Verbindung mit einem anderen Verbum des Preisens VIII, 3, 4: *satyáḥ só asya mahimá gṛṇe* und VIII, 46, 3: *á yásya te mahimánam . . . gīrbhír gṛṇánti kārávaḥ*.

[2] Vgl. X, 21, 4: *yám agne mányase rayím . . .* | *tám á no . . . bharā.* Auch V, 39, 2: *yán mányase váreṇyam índra . . . tád á bhara.*

[3] Vgl. IV, 37, 5: *rayím . . . yújam* | *. . . havāmahe.* Außerdem *rāyá yujá* VII, 43, 5; 95, 4.

[4] Daß übrigens die Bedeutung ‚anpreisen‘ durchaus nicht auf die Grund-

Welch großer Anstrengungen man bedarf, um die Identität der Wurzel *pan-* mit *paṇ-* (‚handeln‘) darzutun, lehrt am deutlichsten Pischels Annahme, daß *pan-* in VI, 4, 3: *dyávo ná yásya panáyanty ábhvam* die aus ‚kaufen‘ abgeleitete Bedeutung ‚erwerben‘, ‚erringen‘, ‚erreichen‘ habe. Diese Annahme ist so weit hergeholt, daß sie eine Zurückweisung überflüssig macht. Geldner ist Ved. Stud. 3, 119 ff. noch über Pischel hinausgegangen. Er übersetzt unsere Stelle: ‚Von dessen Schrecknis die Tage nichts abhandeln‘ und II, 4, 5: *á yán me ábhvaṃ vanádaḥ pánanta* ‚Als meine Gebete seine Schreckensgestalt abfeilschten‘. Diese wunderliche Deutung, an der wohl auch der nüchternste Beurteiler der vedischen Hymnen Anstoß nehmen muß, hat Geldner später teils aufgegeben, teils gemildert. In seinem ‚Glossar‘ zu ‚Der Rigveda in Auswahl‘ sind für *pan-* auch zu VI, 4, 3 die Bedeutungen ‚loben‘, ‚rühmen‘, . . . ‚schön finden‘ angegeben, während ihm zu II, 4, 5 (wo *pan-* mit der Präposition *á* erscheint) die Bedeutung ‚durch Bitten besänftigen‘ beigelegt wird. Da in beiden Fällen von dem *ábhva-* des Agni die Rede ist, kann die verschiedene Behandlung des damit verbundenen Verbums *pan-* nicht berechtigt sein. Ist das *ábhva-* in VI, 4, 3 etwas Preisenswertes, so kann es hier nicht die schlimme Bedeutung ‚Schrecknis‘ (‚Spuk‘, ‚Graus‘, ‚Gespenst‘ u. dgl. m.) haben, die das Wort auch nach Geldners ‚Glossar‘ durchwegs besitzen soll. Daraus folgt aber auch, daß in II, 4, 5 *ábhva-* nicht ‚Schreckensgestalt‘ und *á-pan-* nicht ‚durch Bitten besänftigen‘ bedeuten kann. Die Übersetzung ‚durch Bitten besänftigen‘ ist offenbar eine gemilderte Form von ‚abfeilschen‘, verdankt also ihr Dasein nur dem Bemühen, Pischels Etymologie der Wurzel *pan-* doch noch für die eine oder die andere Vedastelle zu retten. Daß *á-pan-* in Wirklichkeit nichts anderes bedeutet als ‚preisen‘, wird durch zwei andere Verse bewiesen, in denen *pan-* ebenfalls in Verbindung mit der Präposition *á* vorkommt. Es sind die Verse VIII, 2, 17: *ná ghem anyád á papana* . . . . | *távéd u stómaṃ ciketa* und X, 74, 4: *á tát ta indrāyávaḥ panantābhí yá ūrváṃ gómantaṃ títṛtsān* | . . . *yé puruputrā́ṃ mahī́ṃ* . . . *dúdukṣan* '.

bedeutung ‚kaufen‘, ‚verkaufen‘ zurückgehen muß, ersieht man aus V, 52, 5: *prá yájñám* . . . *arcā marúdbhyaḥ*.

Wenn Geldner im ‚Glossar' für diese zwei Stellen die Bedeutungen ‚exorare', ‚etwas durch Lob erbitten' ansetzt, so liegt hier wieder ein ganz und gar ungerechtfertigtes Zugeständnis an Pischels Etymologie vor. Abgesehen davon, daß schon der Zusammenhang in beiden Versen die Bedeutung ‚preisen' geradezu fordert,[1] wird jeder Zweifel durch Parallelstellen vollends behoben. Zu VIII, 2, 17 genügt der Hinweis auf VIII, 1, 1: *má cid anyád ví śaṃsata . . . . | índram ít stotā.* Der Vers X, 74, 4 aber gehört zweifellos zu denjenigen Stellen, nach welchen Indras ‚Freunde', die alten Sänger (die Angiras usw.), Indra preisend, d. h. durch die Wirkung ihrer, den Indra begeisternden und zu Heldentaten anfeuernden Lieder, den ‚Kuhstall' aufgebrochen haben. Man vergleiche besonders IV, 16, 6: *víśvāni śakró náryāṇi vidvā́n apó rireca sákhibhir níkāmaiḥ | áśmānaṃ cid yé bibhidúr vácobhir vrajáṃ gómantam uśíjo ví vavruḥ* || und V, 29, 12: *návagvāsaḥ sutásomāsa índraṃ dáśagvāso abhy àrcanty arkaíḥ | gávyaṃ cid ūrvám . . . náraḥ śaśamānā́ ápa vran* ||.[2] Aber auch dort, wo die Spaltung des Felsens und die Gewinnung der Kühe ausdrücklich Indra zugeschrieben wird, wird bekanntlich überaus häufig hervorgehoben, daß er von den Sängern gepriesen (besungen) diese Heldentat vollbracht habe. Es kann also keine Rede davon sein, daß *ā́-pan-* in X, 74, 4 ‚durch Lob erbitten' bedeute. Zu *tát te* ist natürlich *indriyám, vīryàm, paúṃsyam* oder ein ähnliches Wort zu ergänzen.[3]

Außer diesen Erwägungen läßt schon der Widerspruch, der darin liegt, daß Geldner VI, 4, 3 *pan-* in Verbindung mit *ábhva-* durch ‚loben' wiedergibt, dagegen II, 4, 5 *ā́-pan-* in Ver-

[1] Da Geldners ‚exorare' sich auch auf die Präposition *ā́* zu stützen scheint, so sei darauf hingewiesen, daß auch *ā́-gṛ-* (z. B. in VIII, 46, 3: *ā́ yásya te mahimā́naṃ . . . | gīrbhír gṛṇánti kārā́vaḥ* ||) die Bedeutung des verb. simplex beibehält, bzw. ‚laut preisen' bedeutet.

[2] Vgl. auch VIII, 3, 8: *adyā́ tám asya mahimā́nam āyávó 'nu ṣṭuvanti pūrváthā* und 16: *índraṃ stómebhir mahā́yanta āyávaḥ priyámedhāso asvaran*, ferner I, 117, 25: *etā́ni vām aśvinā vīryā̀ṇi prá pūrvyā́ṇy āyávo 'vocan.*

[3] Vgl. VIII, 15, 6: *tád adyā́ cit ta ukthínó 'nu ṣṭuvanti pūrváthā | . . . apó jayā divé-dive*; VI, 69, 5: *tát panayā́yyaṃ vām* und III, 57, 1: *tád . . . panitā́ro asyāḥ* (vgl. p. 23).

bindung mit *ábhva-* die Bedeutung ‚durch Bitten besänftigen‘ beilegt, erkennen, daß Geldners Erklärung von II, 4, 5 willkürlich und unhaltbar ist. Und zwar gilt dies nicht nur für *á-pan-*, sondern auch für das Wort *ábhra-*, von dessen Bedeutung es ja auch noch abhängt, ob wir an der im übrigen feststehenden Bedeutung von *á-pan-* ‚preisen‘ festhalten dürfen. Geldners Ausführungen über *ábhva-* (Ved. Stud. 3, 117 ff.), in denen die Bedeutungen ‚Schrecknis, Graus, Schreckensgestalt, Schreckenserscheinung, Gespenst, Spuk, Popanz‘ angesetzt werden, sind zum Teile alles eher, denn überzeugend. Schon die Ansicht, daß unter dem *ábhva-* des Agni der Rauch zu verstehen sei, in dem man des Gottes ‚Schrecknis‘ oder ‚Schreckensgestalt‘, seine *‚ghorā tanūḥ‘*, gesehen habe, hält einer Prüfung nicht stand. Nach Geldner würde II, 4, 5 besagen, Agni habe, wie einst bei seiner Auffindung durch die *uśíjaḥ*, seine Farbe gewechselt, d. h. er habe hell aufgeleuchtet, nachdem des Opferers Gebete ihm den Rauch abgefeilscht oder — gemäß dem ‚Glossar‘ — seinen Rauch durch Bitten besänftigt hatten. Diese Auffassung widerspricht aber ganz und gar der Art, in der sonst im ṚV. des Rauches Erwähnung geschieht. Man vergleiche z. B. I, 36, 9: *śócasva . . . | ví dhūmám . . . aruṣám . . . sṛjá . . . darśatám*; VII, 2, 1: *śócā bṛhád yajatáṃ dhūmám ṛṇván*; VII, 3, 3: *úd yásya te . . . cáranty . . . idhānáḥ | áchā dyā́m aruṣó dhūmá eti*, ähnlich VII, 16, 3 (*dhūmā́so aruṣā́so*), X, 45, 7. VI, 48, 6. IV, 6, 2, V, 11, 3; ferner VI, 2, 6: *tveṣás te dhūmá ṛṇvati diví ṣáñ chukrá ā́tataḥ*; V, 9, 5: *arcáyaḥ . . . dhūmínaḥ*; X, 46, 7: *arcáddhūmāso agnáyaḥ . . . vanarṣádo*; VIII, 23, 1: *jātávedasam | cariṣṇúdhūmam ágṛbhitaśociṣam*. Diese und andere Stellen beweisen, daß Geldners ‚Rauchtheorie‘ den vedischen Dichtern völlig unbekannt gewesen ist. Anstatt den Rauch ‚durch Bitten zu besänftigen‘, bewunderten und priesen sie ihn vielmehr, wenn er, die Flammen begleitend, zum Himmel emporwirbelte. Ist es also denkbar, daß die Dichter den Rauch als Agnis *ghorā́ tanū́ḥ*, als ‚Schreckniß‘, angesehen haben? Auch mit *kṛṣṇám ábhvam* in I, 140, 5: *ád asya té dhvasáyanto vṛ́therate kṛṣṇám ábhvaṃ máhi várpaḥ kárikrataḥ* kann nicht, wie Geldner annimmt, der Rauch gemeint sein. Da läge es denn doch viel näher, *kṛṣṇám ábhvam* auf die schwarze Farbe zu beziehen,

die das vom Feuer verzehrte Holz annimmt,[1] während man in *máhi várpaḥ* — wie in VI, 3, 4: *tigmám cid éma, máhi várpo asya* — eine Bezeichnung des flammenden Feuers zu sehen hat.[2] In der Tat ist in den Hymnen oft genug von dem schwarzen Weg die Rede, den das helleuchtende Feuer im Holze geht (vgl. I, 58, 4: *tṛṣú yád . . . vaníno vṛṣāyáse kṛṣṇáṃ ta éma rúśadūrme*; IV, 7, 9: *kṛṣṇáṃ ta éma rúśataḥ puró bhās*; VII, 3, 2: *vrájanaṃ kṛṣṇám*); auf ihn und nicht etwa auf den Rauch beziehen sich natürlich auch Agnis Epitheta *kṛṣṇádhvan-*, *kṛṣṇáyāma-*, *kṛṣṇávyathis-* usw.[3] Bedürfte es noch eines Beweises, so würde er durch VI, 60, 10: *yó arcíṣā vánā víśvā pariṣvájat | kṛṣṇā kṛṇóti jihváyā* || erbracht. Davon, daß die Dichter diesen ‚schwarzen Weg' des Agni als ‚Schrecknis' angesehen hätten, verraten die Lieder nicht das geringste. Indessen halte ich es für wahrscheinlicher, daß *ábhva-* eine Eigenschaft des in der Verborgenheit weilenden, im Holze oder auch im Wasser versteckten Agni bezeichnet, und zwar ‚das über alles Sein hinausragende'[4] Wunderbare und Ungeheure seines Wesens, das selbst der Götter Furcht erregte (I, 67, 3: *háste dádhāno nṛmṇā víśvāny áme devān dhād gúhā niṣídan*; VI, 9, 7: *víśve devā anamasyan bhiyānás tvām agne támasi tasthivāṃsam*). Da Agnis Versteck im Dunkel (*támasi*) liegt, konnte das *ábhva-* I, 140, 5 *kṛṣṇám* (‚das schwarze Ungeheure') genannt werden, obwohl er selbst auch in der

[1] So erklärt Sāyaṇa an dieser Stelle *ábhvam* durch *abhibhavadgamanamārgam*.

[2] Geldner scheint (Ved. Stud. 3, 121) auch *máhi v.* auf den Rauch zu beziehen. Ich verweise dem gegenüber nur auf X, 3, 2: *kṛṣṇām yád énīm abhi várpasā bhūt*.

[3] Auch *kṛṣṇáso . . surāyaḥ* (I, 141, 8) muß irgendwie ‚schwarze Bahnen' bedeuten, wie schon Sayaṇa erklärt, und darf nicht mit Oldenberg, Ṛgveda z. St. auf den Rauch bezogen werden.

[4] Diese Etymologie des Wortes, die Grassmann (Wtb. s. v.) angehört, trifft meines Erachtens das Richtige. Sie ist noch präziser als Roths ‚Unding'. Aber auch R. hat schon erkannt, daß das Wort einerseits das Ungeheure im Sinne des Gewaltigen, Furchtbaren, andrerseits das Ungeheure im Sinne des Grausigen zum Ausdruck bringt. Beide haben meines Erachtens geirrt, wenn sie das *kṛṣṇám ábhvam* des Agni als ‚schwarzen Schrecken' (‚schwarzes Grauen') des Dunkels gedeutet und dem *kṛṣṇám* oder *ásitam ábhvam* der Nacht, das durch die Morgenröte verdrängt wird (I, 92, 5; IV, 51, 9), gleichgesetzt haben.

Verborgenheit leuchtet (IV, 7, 6: *vána á vītám . . . citráṃ sántaṃ gúhā hitám*; II, 35, 11: *tád asyā́nīkam utá cā́ru nā́māpīcyàṃ vardhate náptur apā́m*). Dieses Ungeheure und Rätselhafte seines Wesens und die übernatürliche Macht, die ihm in seinem geheimnisvollen Versteck innewohnt, flößen wohl Scheu, ja Furcht ein; sie sind aber keineswegs als ‚Schrecknis' oder ‚Drohgespenst' gedacht. Die Götter und die Angiras bemühen sich nicht, den versteckten Agni ‚durch Bitten zu besänftigen', sondern sie beten ihn an und preisen ihn und ‚finden' ihn dadurch (VI, 9, 7: *víśve devā́ anamasyan bhiyānā́s*; X, 46, 2: *gúhā cátantam uśíjo námobhir ichánto dhī́rā bhṛ́gavo 'vindan*; I, 67, 3: *vidántīm átra náro dhiyaṃdhā́ hṛdā́ yát taṣṭā́n mántrāṅ áśaṃsan*). Nur wenn man das *ábhvam* des Agni so versteht, lassen sich die Verse II, 4, 5 und VI, 4, 3 ungezwungen erklären. Der erstgenannte Vers besagt: Als sie mir das Ungeheure des [im Holze verborgenen] Holzverzehrers[1] priesen [d. h. ihn unter Lobpreisungen durch Reiben der Hölzer entzündeten], da vertauschte er die Farbe [d. h. wurde er aus einem im Dunkeln hausenden zum helleuchtenden Feuer] gleichwie [er] den [ihn suchenden und sein *ábhvam* preisenden] *uśíjaḥ* [seine Farbe vertauscht hat]. Der andere Vers bedeutet: Dessen Ungeheures die Himmel gleichsam[2] preisen, er kleidet sich in Glanzesfülle wie die leuchtende Sonne, d. h. es ist, wie wenn die Himmel selbst des verborgenen Agni *ábhvam* gepriesen und ihn entzündet hätten, so daß er der Sonne gleich erstrahlte. Wie in II, 4, 5 so stehen auch in VI, 4, 3 Nebensatz und Hauptsatz im Verhältnis von Ursache und Wirkung. Auch

[1] So ist *vanā́daḥ* wohl mit Grassmann und Oldenberg, ṚV. z. St. zu interpretieren. Möglich wäre immerhin auch *me . . . vanā́daḥ* ‚meine Gebete' (Geldner, Ved. St., l. c. 120). Vgl. X, 104, 7: *índraṃ namasyā́ jaritúḥ pananta*. Dagegen macht der Zusammenhang Ableitung von **vanā́d- = vánas-* (Bartholomae, Stud. z. indog. Sprachg. I, 64) und die noch ferner liegende Auffassung von *vanā́daḥ* als ‚Gewässer' (zu lat. *unda-*: Johansson, Beitr. z. griech. Sprachk. 151; Lagercrantz, KZ. 34, 409) unmöglich. Das *me* schließt Beziehung auf die Wasser vollständig aus.

[2] Mit Unrecht bemängelt Pischel (Ved. St. I, 201) die Wiedergabe von *ná* durch ‚gleichsam'. Denn *ná* kommt im ṚV. als Vergleichspartikel in dem von den Indern *utprekṣā* genannten Vergleich öfter vor. Ich erwähne nur I, 23, 15: *góbhir yávaṃ ná carkṛṣat*; II, 4, 7: *agníḥ . . . alaśā́ny uṣṇán kṛṣṇávyathir asvadayan ná bhū́ma*.

I, 140, 5: *kṛṣṇám ábhvaṃ máhi várpaḥ kárikrataḥ*, worin *kárikrataḥ* wohl nicht nom. pl. ist, sondern als gen. sing. zu *asya* gehört, bezieht sich offenbar auf das sich immerfort wiederholende Sichtbarwerden des im Dunkel versteckten Agni: ‚der sich das schwarze Ungeheure [und] die hehre (Glanz-)Gestalt (abwechselnd immer wieder) schafft'. Und wenn man mit Geldner (l. c. 119) annehmen darf, daß *aminanta* in I, 79, 2: *á te suparṇá aminantaṅ éraiḥ* bedeute ‚sie verwandelten sich', so kann damit schwerlich etwas anderes gemeint sein, als daß die schönbeschwingten (Flammen) an die Stelle des bisherigen Dunkels getreten sind. Denn, daß die Flammen sich (trotz Śat. Br. 5, 3, 5, 17) nicht in Rauch verwandeln, und daß *kṛṣṇó nonāva vṛṣabhó* nicht auf den Rauch gemünzt sein kann, ist nach dem, was oben über den Rauch bemerkt worden ist, nicht zweifelhaft.

Wie in der Verbindung mit Agni, so bedeutet *ábhva*- offenbar auch in II, 33, 10: *árhann idáṃ dayase víśvam ábhvaṃ ná vá ójīyo rudra tvád asti* nicht Schrecknis',[1] sondern das ‚Ungeheure, Furchtbare' des Gottes. *Ábhvam* stellt hier nur eine Steigerung von *ójas* dar, das in der unserer Stelle ähnlichen, auf Indra sich beziehenden Wendung *sáṃ yád ójo yuváte víśvam ābhir* (V, 32, 10) steht. Darauf deutet auch das folgende *ná vá ójīyo . . . tvád asti*, worin zu *ójīyo* gewiß nicht *ábhvam* (Geldner, Komm. zu ‚Der Rigv. in Ausw.') zu ergänzen ist. Überaus gezwungen ist, wie schon Oldenberg (ṚV. z. St. bemerkt hat), Geldners Übersetzung von I, 24, 6: *ná yé vátasya praminánty ábhvam* ‚noch entwischen die (Gangarten) des Vāta (deinem [also des Varuṇa]) Drohgespenst.' Sāyaṇas Ergänzung von *gativiśeṣaḥ* zu *yé* ist unverfälschte Kommentatorenweisheit. Außer dem Zusammenhang weist schon das (auch von Geldner erwähnte) Kompositum *vátapramiyaḥ* (IV, 58, 7) darauf hin, daß *ábhvam* hier das Ungeheure, d. i. die furchtbare Gewalt und Schnelligkeit des Sturmwindes ist. Dieselbe Bedeutung möchte ich schließlich gegen Roth und Grassmann auch für das *ábhvam* in Anspruch nehmen, das die Maruts ‚erzeugten' (I, 168, 9) oder ‚in Bewegung setzen' (*junanti*: I, 169, 3). Es ist das Ungeheure, Gewaltige, Furchtbare der

[1] So auch Hillebrandt, Lieder d. ṚV., p. 96 ‚alle Schrecken'.

Maruts, das sich in Sturm und Regen (V, 58, 3: *vr̥ṣṭím . . . junánti*) äußert, und nicht ‚das grauenerregende Dunkel der Gewitterwolke‘ (Grassm., Wtb. s. v.). Viel zu weit geht wieder Geldner, wenn er (l. c. 122 f.) *ábhvam* — ‚die heraufziehende Gewitterwolke‘ — durch ‚Drohgestalt‘ und ‚Spuk‘ wiedergibt. Zwar erbeben Himmel und Erde, erzittern die Berge und fürchten sich alle Wesen, wenn die Maruts im Sturme einherfahren, aber die vedischen Dichter haben weder das Treiben der Maruts als ‚Spuk‘, noch auch eine ihrer Erscheinungsformen als ‚Drohgestalt‘ angesehen.[1] Werden die Maruts doch (V, 83, 6) sogar angefleht, Regen — der ja gemäß V, 58, 3 ihr *ábhvam* ist — zu spenden, wie Parjanya aufgefordert wird, mit der Donnerwolke herbeizukommen. ‚Drohgestalt‘, ‚Spuk‘, eigentlich wohl ‚das Ungeheure‘, ‚Grauenhafte‘, ‚Grausige‘ sind Bedeutungen, die dem Worte *ábhva-* nur dort eigen sind, wo es sich auf böse Mächte der Finsternis bezieht. Derselbe Unterschied zwischen guter und schlimmer Bedeutung liegt ja auch bei dem dem Sinne nach verwandten Worte *ghorá-* vor, das im R̥V. insbesondere als Beiwort von Göttern ‚furchtbar‘, d. i. Furcht erregend, bedeutet, daneben aber auch — im R̥V. wohl nur an zwei oder drei Stellen — das ‚Grauenhafte‘, ‚Grausige‘ der Zauberei usw. bezeichnet. Und ähnliches gilt auch für das Wort *ugrá-*, das im R̥V. als Epitheton von Göttern — auch des Rudra — durchwegs ‚stark‘, ‚gewaltig‘ bedeutet, während es später auch die Bedeutungen ‚grausig‘, ‚schrecklich‘ annimmt und im Ath.V. *ugrí* sogar Bezeichnung einer Dämonin ist.

Aus diesen Ausführungen ergibt sich, daß Pischels Etymologie der Wurzel *pan-* auch durch die Verbindung von *pan-* und *á-pan-* mit *ábhva-* keineswegs bestätigt wird. Es gilt nun noch, die letzte Stütze dieser Etymologie zu prüfen. Haben alle bisher untersuchten Beweisstellen, auf die Pischel und

[1] Dagegen wird man sich nicht etwa auf V, 63, 6: *abhrá vasata marútaḥ sú māyáyā* berufen dürfen, oder darauf, daß die Maruts auch *māyínaḥ* genannt werden. Die *māyā* der Maruts ist ebensowenig wie die der anderen Götter des R̥V. mit niederem Zauber identisch. Geldner scheint ja die Ved. St. 1, 142 f. niedergerissene Mauer, die auch bei dem Worte *māyā* ‚künstlich zwischen Veda und späterem Sanskrit errichtet worden ist‘, im ‚Glossar‘ wieder aufgebaut zu haben!

Geldner sich berufen haben, vollständig versagt, weil die auf der Etymologie *pan-* = *paṇ-* (‚handeln‘) beruhenden Übersetzungen teils unmögliche, teils ungemein gekünstelte Vorstellungen enthalten, wie sie etwa dem Dichter des *Śiśupālavadha*, nicht aber den vedischen Hymnendichtern zugemutet werden dürften, so wird die letzte Beweisstelle von vornherein wenig Vertrauen erwecken. In IV, 33, 5 äußern der älteste, der jüngere und der jüngste der Ṛbhus nacheinander die Absicht, aus dem Becher des Tvaṣṭar (I, 20, 6) zwei, drei, beziehungsweise vier Becher zu verfertigen. Hierauf spricht der Dichter: *tváṣṭa ṛbhavas tát panayad váco vaḥ.* Dies soll nach Pischel bedeuten: ‚Tv. . . . wettete auf dieses euer Wort‘, d. i. nahm euch beim Wort. Auch Geldner setzt für diese Stelle (‚Glossar‘ s. v.) die Bedeutungen ‚wetten‘, ‚einschlagen‘, ‚eingehen auf‘ an. Angenommen, die Konstruktion sei bei dieser Interpretation einwandfrei, ist es doch, wie schon Böhtlingk (Ber. sächs. Ges. Wiss., Bd. 54, 16) hervorgehoben hat, nicht eben wahrscheinlich, daß Tv. die Ṛbhus beim Wort genommen und eine Wette abgeschlossen haben soll. Viel natürlicher, mindestens aber ebensogut möglich ist doch wohl die Annahme, der Dichter habe, schon um das Großartige des von den Ṛbhus geplanten Werkes zu betonen, sagen wollen, daß der große Götterkünstler Tv. diese Rede der Ṛbhus b e w u n d e r t habe.[1] Warum sollte Tv. nicht zunächst rühmend anerkannt haben, daß die Ṛbhus ein gar wunderbares und schwieriges, vielleicht unausführbares Kunstwerk auszuführen beabsichtigten? Nachher wird Tv. allerdings unwillig (*ávenat*) und will die Ṛbhus töten (I, 161, 5), als sie das Werk vollbracht haben. Aber es ist doch wohl bezeichnend, daß Tv. erst dann in Zorn gerät und über die seinem Werke zugefügte Beleidigung (*ánindiṣuḥ*: I, 161, 5) klagt, als er die vier Becher vollendet s i e h t (*dadṛśván*: IV, 33, 6; *yadávákhyat*: I, 161, 4). Damit verträgt sich die An-

[1] Weniger wahrscheinlich ‚Tv. verwunderte sich über diese eure Worte‘ (so Böhtl., l. c.). Die im nächsten Verse folgenden Worte des Dichters *satyám ūcur* (‚sie haben wahr gesprochen‘, vgl. I, 161, 9: *ṛtá vádantaḥ*) deuten durchaus nicht notwendig auf einen vorher stattgefundenen Abschluß einer Wette hin; sie enthalten vielmehr die nachdrückliche Versicherung des Dichters, daß die Ṛbhus das schwierige Werk tatsächlich zustande gebracht haben.

nahme, daß Tv. vorher den Plan der Ṛbhus bewundert oder als wunderbar gerühmt habe, gewiß sehr wohl. Läßt sich die Pischel-Geldnersche Auffassung dieser Stelle auch nicht mit derselben Sicherheit widerlegen, mit der dies in allen übrigen Fällen möglich gewesen ist, so wird doch unbefangenes, von den Tendenzen der ‚Ved. Studien' nicht beeinflußtes Urteil meine im wesentlichen nicht neue Erklärung vorziehen, zumal da sie sich mit der an allen anderen Stellen feststehenden Bedeutung der Wurzel *pan-* im Einklang befindet.

Alle Bemühungen, für *pan-* die der Wurzel *paṇ-* (‚handeln, usw.) eigenen oder von ihnen abgeleitete Bedeutungen festzustellen, haben sich somit als ganz vergeblich erwiesen. Nicht besser ist es aber auch um die rein sprachlichen Erwägungen bestellt, mit denen Pischel (l. c. 199) und, lange vor ihm, schon Benfey (KZ. 8, 16) ihre Ansicht begründet haben, daß *pan-* nur eine Nebenform von *paṇ-* sei. Nach P. verhält sich *pan-* zu *paṇ-* wie ved. *bhan-* zu kl. *bhaṇ-*, *at-* zu *aṭ-*, *cat-* zu *caṭ-*. In Wirklichkeit ist dieser Vergleich nur für das bei Grammatikern und Lexikographen mit der Bedeutung ‚loben' vorkommende *paṇ-* zulässig. Nur bei diesem kann, wie in einer Reihe anderer Wörter (Wackernagel, Altind. Gramm. I, 172f.; 194 f.), der Zerebral für einen ursprünglichen Dental eingetreten sein, ohne daß ein benachbarter Laut die Zerebralisierung verursacht hätte. Nur mit diesem *paṇ-* stimmt *pan-* außer in der Bedeutung auch in der Form der abgeleiteten Bildungen (*paṇāyá-*, *paṇasya-*, *paṇáyya-*: *panāyá-*, *panasyá-*, *panáyya-*) überein. Das *ṇ* von *paṇ-* ‚handeln' aber [dazu *paṇí-*] geht auf *ṛ* + *n* oder idg. *l* + *n* zurück, je nachdem, ob man diese Wurzel mit Benfey zu *πέρνημι* oder mit anderen zu lit. *pèlnas*, gr. *πωλέω* (Uhlenbeck, Et. Wtb.) stellt. Daß für solches *ṇ* in einer Nebenform *n* hätte eintreten können, ist völlig ausgeschlossen. Nachweisbar und verständlich ist einzig und allein der Wandel von *n* zu *ṇ*.

Auch noch eine andere Etymologie der Wurzel *pan-* erweist sich bei näherer Prüfung als unhaltbar. O. Lagercrantz hat sich (KZ. 34, 406ff.) große Mühe gegeben, die Verwandtschaft von *pan-* mit *πένομαι*, *πονέω*, *πονέομαι* zu beweisen. Er findet, Pischel habe ‚in überzeugender Weise dargetan', daß es um die Bedeutungsangaben des Pet. Wtb. zu *pan-* ‚nicht eben gut be-

stellt' sei, und glaubt durch seine eigene Untersuchung und durch seine ,einfache und natürliche Deutung' der in Betracht kommenden Ṛgvedastellen das Berechtigte seiner Etymologie ,zu voller Evidenz' dargelegt zu haben. Wie weit diese Deutung davon entfernt ist, einfach und natürlich zu sein, soll im folgenden gezeigt werden. Ganz unbegreiflich ist die Übersetzung von VII, 1, 10: *yé me dhíyam panáyanta praśastám* ,die, welche meine ausgezeichnete Hymne veranstaltet haben (= sich bemüht, sie zustande zu bringen)'. Wie? Die reichen Opferherren sollten sich um das Zustandekommen der Hymne bemüht, also etwa dem Dichter beim Dichten geholfen haben?[1] So niedrig hat nicht einmal Pischel die Dichter eingeschätzt, der die Opferherren den im Liede angebrachten ,Kniff' ,abkaufen' läßt! Die Stelle *tváṣṭa ṛbhavas tát panayad váco vaḥ* übersetzt L.: ,Tv., o Ṛ., ward verlegen (oder ängstlich zu Mute, bekümmert) wegen dieser eurer Rede.' An und für sich wäre es ja möglich, daß Tv. ,bekümmert' wurde, wie ja noch so manches andere möglich wäre. Ist es aber auch denkbar, daß *panayad* in der Bedeutung ,bekümmert sein wegen einer Sache' sich mit dem Akkusativ (*váco*) verbunden hätte? Im Griechischen finden wir doch auch nur οὔ με πονεῖ und πονούμενος (,Schmerz empfindend')! In VI, 4, 3: *dyávo ná yásya panáyanty ábhvam* soll *pan* ,erwerben, erringen, erreichen' bedeuten, wobei *ábhvam* als Substantiv verstanden werden muß, während II, 4, 5 *á yán me ábhvaṃ vanádaḥ pánantośígbhyo námimīta várṇam* übersetzt wird: ,Da mir die Gewässer den gewaltigen [d. i. den im Wasser verborgenen Agni] gedeihen gemacht, zeigte er seinen flammenden Glanz uns, wie solchen, die nach ihm sehnten.' Ist es natürlich, daß *pan-* in der Verbindung mit *ábhvam* zwei so verschiedene Bedeutungen besitze? Als unhaltbar erweisen sich ferner auch die Übersetzungen von V, 20, 1: *yám agne . . . mányase rayíṃ táṃ no gīrbhíḥ śraváyyaṃ devatrá panayā yújam* ,um das, was du . . . für wahren Reichtum hältst, möge ich mich vor den Göttern befleißen als einen Ge-

[1] Diese Auffassung wird selbstverständlich nicht durch VII, 19, 10: *eté stómā naráṃ nṛtama túbhyam* gerechtfertigt, wo *narám* sich entweder (vgl. *náraḥ* in 8 und 9) auf die Priester — und nicht mit Grassmann, Übers. und Sāyaṇa auf die Opferherren — bezieht, oder aber, wie Ludwig und Oldenberg ṚV. z. St. annehmen, von *nṛtama* abhängig ist.

nossen rühmenswert in unseren Liedern', X, 74, 4: *á tát ta indrāyávaḥ pananta* ,dessen beflissen sich dir gegenüber ... die Lebenden' (mit Beziehung von *tát* auf *dhíyaṃ ca yajñáṃ ca* in V. 3) und VIII, 2, 17: *ná ghem anyád á papana ... távéd u stómaṃ ciketa* ,um sonst nichts habe ich mich ... bemüht, nur auf dein Lob habe ich geachtet'. Ich begnüge mich damit, für alle diese Stellen auf das oben zu ihnen Bemerkte hinzuweisen.

In einer stattlichen Anzahl von Stellen soll aber *pan-* nach L. ,verehren' bedeuten. Es sei ,in der vedischen Theologie eine gewöhnliche Spezialisierung, die Verba des Handelns, Tuns von der Wirksamkeit zu gebrauchen, welche sich in dem den Göttern dargebrachten Opfer äußert'. Indessen läßt schon die Verteilung der Bedeutung ,verehren' und der den griechischen Wörtern eigentümlichen Bedeutungen auf die einzelnen Stellen erkennen, daß es um die Etymologie *pan-* : πένομαι ,nicht eben gut bestellt' ist. So wird *pan-* in VII, 45, 2: *nūnáṃ só asya mahimá paniṣṭa*, VIII, 101, 11: *mahás te sató mahimá panasyate* und X, 75. 9: *mahán hy àsya mahimá panasyáte* die Bedeutung ,verehren' zugewiesen, während I, 87, 3: *té ... svayáṃ mahitvám panayanta* besagen soll, daß die Maruts durch ihr Spiel, ihren Lärm, ihre glänzenden Speere an ihrer eigenen Herrlichkeit arbeiten (oder für sie sorgen),[1] und VI, 75, 6: *abhíśūnāṃ mahimánaṃ panāyata* übersetzt wird: ,Er [der gute Wagenlenker] besorgt den Zügeln Kraft.' Ist es wahrscheinlich oder natürlich, daß *pan-* in der Verbindung mit *mahimán-* (*mahitvá-*), ,wenn vom Kultus die Rede ist', ,verehren' bedeute, außerhalb des ,Kultus' aber ,für etwas sorgen'? Und ist es etwa weniger natürlich, VI, 75, 6 zu übersetzen: ,Er rühmte (oder bewunderte) die Herrlichkeit der Zügel'? In ähnlicher Weise soll *pan-* in III, 6, 7: *apó*[2] *yád*

[1] Zu dieser Stelle vgl. das oben gegenüber Pischels Deutung Bemerkte.

[2] Wofür mit Geldner, Ved. St. 1, 114 und Oldenb., ṚV. z. St. *ápo* gelesen werden muß. Die Stelle wird aber meines Erachtens erst nach Tilgung des Akzentes von *panáyanta* übersetzbar. Ich übersetze also: ,Das Werk, das du, o Agni, in den Hölzern gierig brennend (vollbrachtest) [oder: als du, o A., in den H. gierig branntest], (das) des ... Priesters bewunderten die Götter', und vergleiche X, 88, 6: *māyám ū tú yajñiyānām etám ápo yát túrṇiś cárati prajānán* ,[sehet] da diese Wunderkraft der

agna uśádhag vánesu hótur mandrásya panáyanta deváḥ und III, 34, 6: *mahó maháni panayanty asyéndrasya kárma* dem Kultus angehören, also ‚verehren‘ bedeuten, dagegen *panayáyya-* und *panáyya-*, die Epitheta zu *kṛtám*, *ójas*, *tád* (sc. *kárma* oder *kṛtám*) sind, ‚das, worauf Mühe und Arbeit verwendet wird‘. Demgemäß übersetzt L. VI, 69, 5: *tát panayáyyam vām* ‚es war eine Heldentat von euch‘, I, 160, 5: *panáyyam ójas* ‚tatenschwangere[1] Kraft‘, Vāl. 9, 3: *panáyyam tád . . . kṛtám vām* (vgl. Ait. Br. 6, 15: *panāyyaṃ karma*) ‚es war eine Großtat von euch‘, während doch nur ‚rühmenswerte, bewundernswerte Tat (Kraft)‘ gemeint sein kann.[2] Wenn aber *panáyyam* in Verbindung mit *ójas* (*kṛtám*, *kárma*) diese Bedeutung hat und X, 75, 9 *panasyáte* (*mahimá*; vgl. *mahimá vām . . . pániṣṭha(ḥ)* und *m. paniṣṭa*) durch ‚Bewunderung erregen‘, ‚bewundernswert sein‘ (L. ‚verehrt werden‘) wiedergegeben werden muß, so darf man I, 55, 2: *sanát sá yudhmá ójasā panasyate* nicht übersetzen: ‚Immerfort vollführt dieser Kämpfer Taten in seiner Gewaltigkeit.‘ Mag Indra sonst *ójasā* (‚durch seine Kraft‘) Taten vollbringen, so ergibt sich doch für *ójasā panasyate* aus den angeführten Gründen mit Notwendigkeit die völlig einwandfreie Übersetzung: ‚Er erregt Bewunderung durch seine Kraft.‘ Dieselbe Bedeutung hat *panasyáte* auch in der letzten Stelle, in der es noch vorkommt, in III, 51, 3: *ākaré vásor jaritá panasyate*[3] (*'nehása stúbha índro duvasyati*) ‚bei dem Gutverteiler erwirbt der Sänger sich Bewunderung‘ (‚die harmlosen Lieder ehrt Indra‘). Einer ähnlichen Verbindung von *jaritṛ́-* und *pan-* begegnen wir noch I, 180, 7:

Götter, [sein] Werk, wenn er rasch vordringend einhergeht, der Weise‘. *Yát túrṇiś c.* entspricht *yád . . uśádh. vánesu.* Vgl. auch VI, 12, 5: *ádha smāsya panayanti bháso vṛ́thā yát tákṣad anuyáti pṛthvím* und VII, 7, 2: *á yāhy agne . . . mandró devánāṃ sakhyáṃ juṣāṇáḥ | . . . jámbhebhir viśvam uśádhag vánāni ||*.

[1] Man würde doch ‚Kraft, auf die Mühe und Arbeit verwendet wird‘ erwarten! Das wäre aber Kraft, die durch Mühe und Arbeit zu schaffen oder zu erlangen ist. Wie gelangt man von da zu ‚tatenschwangerer Kraft‘? Mit *panáyya-* ist hinsichtlich der Bildung und Bedeutung *śraváyya-* (wie mit *panasyú-* das entsprechende *śravasyú-*) zu vergleichen.

[2] Vgl. noch I, 39, 2: *táviṣī pánīyasī* (von den Maruts) und VI, 18, 9: *tvákṣasā pányasā* (von Indra).

[3] L. deutet *p.* ganz falsch aktivisch (‚verehren‘) mit Objekt im Lokativ.

vayáṃ cid dhí vāṃ jaritáraḥ satyá vipanyámahe ví paṇír hitávān ‚nur wir werden ja als eure wahren Sänger gerühmt, der P. (dagegen) als Besitzer von Schätzen‘.[1]

Daraus folgt zunächst für *panasyú-*, daß es nicht ‚derjenige, welcher arbeitet oder sich bemüht‘, also als Attribut der Götter ‚tatkräftig‘, ‚in bezug auf die Wirksamkeit beim Opfer‘ aber [d. i. in *dhíyo . . . panasyúvaḥ*: IX, 86, 17] ‚verehrend‘, sondern durchwegs ‚Bewunderung erregend‘, ‚bewundernswert‘ bedeutet. Genau dasselbe muß aber auch für *vipanyú-*, das L. ebenso beurteilt wie *panasyú-*, an den Stellen gelten, an denen es Attribut von Göttern oder — wie in IX, 86, 17 neben *panasyú-* — nähere Bestimmung von *dhíyaḥ* ist. Erwägt man, daß nach den oben mitgeteilten Beispielen die Sänger gerühmt werden‘ oder ebenso wie ihre Lieder Bewunderung, d. i. Anerkennung bei Göttern und Menschen erstreben, so wird man für *vipanyú-* wohl auch dort, wo es sich auf die Sänger (*vípra-*) bezieht, die Bedeutung ‚bewundernswert‘, ‚rühmlich‘ der von Roth, Grassmann und anderen angesetzten aktivischen Bedeutung ‚bewundernd‘ vorziehen dürfen.[2]

[1] Roth, Grassm., Hillebr. Ved. Myth. 1, 87 (auch Oldenb. ṚV. z. St.) übersetzen ‚wir rühmen uns . . .; der P. rühmt sich . . .‘, und Hillebr. lehnt die Annahme passiver Bedeutung ab, ‚weil der Paṇi niemals gerühmt wird‘. Wenn es auch V, 61, 8 heißt: *púmāṅ íti bruve paṇíḥ*, so halte ich es doch für sehr wohl möglich, daß der Dichter, um seiner Verachtung für den Paṇi Ausdruck zu geben, gesagt habe, der geizige, nicht opfernde, ungläubige Paṇi werde nur wegen seines Reichtums gerühmt, während er, der opfernde Priester, von den Göttern als der wahre Sänger anerkannt und belohnt werde. Daß der Paṇi wegen seines Reichtums von den Menschen gerühmt wurde, ist doch bei dem für irdische Güter sehr entwickelten Sinn der vedischen Inder keineswegs unwahrscheinlich. Den Priestern ist es aber darum zu tun, die Gunst der Götter für ihre eigene Person und für ihre Opferherren zu gewinnen und von den Paṇis abzulenken. Vgl. z. B. IV, 25, 7: *ná revátā paṇínā sakhyám índró 'sunvatā sutapáḥ sáṃ gṛṇīte*; VII, 19, 9: *yé te hávebhir ví paṇī́ṅr ádāśann asmā́n vṛṇīṣva yújyāya tásmai* (‚die durch deine Anrufungen die Paṇis in Mißkredit brachten [wörtl.: wegverehrten, vgl. I, 133, 7: *sunvānó hí ṣmā yájaty áva dvíṣo*] . . .‘); VIII, 97, 2: *yájamāne . . . táṃ dhehi mā́ paṇáu*. Ganz falsch faßt L. (mit Ludwig und Sāyaṇa) *vipanyámahe* aktivisch mit *vām* als Objekt.

[2] Vgl. die Epitheta der Sänger VI, 19, 4: *ánedyā anavadyā́(ḥ)* (wie III, 31, 13: *giro . . . anavadyā́ḥ*) und I, 38, 5: *mā́ vo . . . jaritā́ bhūd ájoṣyaḥ*.

Daraus ergibt sich für das dazu gehörige Substantiv *vipanyá-* die Bedeutung ‚Bewunderungswürdigkeit‘, und es unterliegt denn auch keinem Zweifel, daß die in VIII, 8, 19 als *vipanyū* angerufenen Aśvin I, 119, 7 ihre Wundertat ‚in bewundernswerter (wunderbarer) Weise‘ (*vipanyáyā*) vollbringen, und daß Agni VI, 16, 34 die Feinde ‚in bewundernswerter Weise‘ (*vipanyáyā*) erschlägt. Liegt dies nicht viel näher als die Auffassung, daß die Aśvin ‚durch ihre Bemühungen‘ und Agni ‚vermittels seiner Arbeit‘ (!) ihre Taten vollbringen? Nichts berechtigt oder zwingt, den Instrumental *vipanyá* in IV, 1, 12: *prá śárdha ārta prathamáṃ vipanyā́ṃ ṛtásya yónā . . . | spārhó yúvā vapuṣyò vibhā́vā* anders aufzufassen. L.s Übersetzung ‚eine Schar erhob sich arbeitend . . ., d. h. mit dem Streben hervorzukommen‘ ist, wie kaum gesagt zu werden braucht, überaus gekünstelt und, von allem andern abgesehen, höchst unwahrscheinlich. Daß die Wiedergabe von *vipanyá* durch ‚in bewundernswerter Weise‘ durchaus zutrifft, wird zum Überfluß durch die ebenfalls von Agnis Geburt handelnde Stelle III, 1, 13: *apā́m gárbhaṃ . . . devā́saś cit . . . pániṣṭhaṃ jātáṃ . . . duvasyan* bewiesen. Es versteht sich nunmehr von selbst, daß in III, 28, 5: *áthā devéṣv adhvaráṃ vipanyáyā dhā rátnavantam* Agni nicht angefleht wird, ‚vermöge seiner Arbeit (*vipanyáyā*), d. h. seiner Wirksamkeit im Opferfeuer, den Göttern das Opfer darzubringen‘. Ich glaube aber auch, daß es nicht gestattet ist, ohne Not die Bedeutung aufzugeben, die für das Wort an den vorher zitierten drei Stellen gesichert ist. Es läge wohl nahe, zu übersetzen: ‚Und bringe dann das Opfer mit Lobpreis zu den Göttern‘.[1] Aber ebensowohl möglich ist doch die Fassung: ‚Und bring' in bewundernswerter Art das Opfer zu den Göttern.‘ Während in I, 119, 7 und VI, 16, 34 *vipanyá-* das Bewundertwerden oder Wunderbarsein der Taten bezeichnet (vgl. oben zu *panáyyaṃ kṛtám;*

[1] Ludwig übersetzt I, 119, 7 ‚mit Liederkunde‘ (ganz unmöglich!), VI, 16, 34 ‚durch Liederkunde‘, IV, 1, 12 ‚mit dem Singen‘, III, 28, 5 ‚vermöge deiner Liedertätigkeit‘. Sāyaṇa erklärt die Instrumentale I, 119, 7: *stutyā . . . stutau santau*, VI, 16, 34: *stutyā stūyamāno*, IV, 1, 12: *stutyā yuktam* und III, 28, 5: *stutilakṣaṇayā vācā stutas*. Daß auf S. kein Verlaß ist, beweisen, wie wir sehen werden, seine Erklärungen von *pányas-*, *pányas-* und *pániṣṭha-*.

mahimá (*yudhmáḥ*) *panasyáte; panasyú-* und *vipanyú-* als Attributen von Göttern), in IV, 1, 12 das Bewundertwerden von Agnis Geburt durch Götter und Menschen, ist *vipanyā́-* in unserer Stelle wohl das mit Belohnung verbundene Bewundertwerden des Opferfahrers Agni und seiner Opfergaben durch die Götter (vgl. oben zu *panasyú-* und *vipanyú-* als Attributen von *dhíyaḥ; jaritā́ panasyate; vā́ṃ jaritā́raḥ . . . vipanyā́mahe*). Auch in X, 72, 1: *devā́nāṃ nú vayáṃ jā́nā prá vocāma vipanyáyā* muß *v.* nicht notwendig ‚mit Lobpreis (Bewunderung)' bedeuten. Ich übersetze auch hier ‚in bewundernswerter Art' und beziehe es auf die auch in anderen Fällen (vgl. noch *pányasīṃ dhītím*) durch eine Ableitung von *pan-* ausgedrückte Bewunderungswürdigkeit des Liedes.[1]

Wenn L. sich für seine Etymologie ferner auf *panū̆-* in I, 65, 4: *várdhantīm ā́paḥ panvā́ súśiśvim* beruft und *panvā́* übersetzt ‚vermittels ihrer Fürsorge (= vermittels ihrer Mühe)', so läßt sich im Hinblick auf II, 35, 4: *tám . . . marmṛjyámānāḥ pári yanty ā́paḥ* zwar nicht leugnen, daß die Wasser sich um Agni ‚bemühen'. Aber mindestens ebenso möglich ist die Auffassung, daß die Wasser Agni ‚mit Lobpreis (Bewunderung)' oder auch ‚in bewundernswerter Art' wachsen machen. Auf das Wunderbare seiner Erscheinung in den Wassern beziehen sich deutlich II, 35, 3: *tám ū śúciṃ . . . dīdivā́ṃsam apā́ṃ nápātaṃ pári tasthur ā́paḥ* und 11: *tád asyā́nīkam utá cā́ru nā́mapīcyàṃ vardhate náptur apā́m.*

Für die noch übrigbleibenden Ableitungen läßt sich mit absoluter Sicherheit feststellen, daß ein Zusammenhang von *pan-* mit *πένομαι, πονέω* nicht besteht. Bei *pánipnatam*, einem Epitheton des Soma, schwankt L. zwischen den Bedeutungen ‚wirksam' und ‚zubereitet', zieht aber die zweite Bedeutung vor, während Hillebrandt, Lieder des ṚV., p. 34 es durch ‚eifrig' wiedergibt. Wenn wir VIII, 2, 25 *pányaṃ-panyam . . . sómam* finden, und *pánya-* überall ‚bewundernswert' bedeutet, so werden wir nicht daran zweifeln dürfen, daß *pánipnatam* ‚den (immer wieder) sich als sehr bewundernswert erweisenden' meint.

[1] Vgl. VII, 23, 1: *úd u bráhmāṇy airata śravasyā́* (‚mit dem Verlangen nach Preis'; unrichtig Grassm. Übers. ‚preisend' und Pet. Wtb. ‚flugs, eilig'). An *vándyebhiḥ śūṣaiḥ* (V, 41, 7) und an die Epitheta *mahí, bṛhatī* u. dgl. m. zu *gír-, dhí-* usw. braucht kaum noch erinnert zu werden.

Was ferner *panitṛ́-* betrifft, das dreimal als Attribut von Göttern vorkommt, so ist der Umstand, daß in III, 54, 9 und V, 41, 6 die Bedeutung ‚tatkräftig‘ wohl ‚paßt‘, keineswegs ein Beweis für ihre Richtigkeit. Daß die Götter in III, 54, 9: *purāṇám . . . maháḥ pitúr janitúr jāmí tán naḥ | deváso yátra panitāra évair uraú pathí . . . tasthúr antáḥ* ‚bewundernd‘ (offenbar den Dyaus) genannt werden, darf um so weniger befremden, als sie in demselben Liede (V. 2: *yáyor* — d. i. des Himmels und der Erde — *hu stóme vidátheṣu deváḥ saparyávo mādáyante sácāyóḥ*) in ähnlichem Zusammenhang ‚verehrend‘ (*saparyávaḥ*), d. i. ehrerbietig gegen Himmel und Erde — heißen. Daraus folgt, daß man die derselben Liedergruppe angehörende Stelle III, 57, 1: (*sadyáś cid yá* [d. i. *dhenúḥ*] *duduhé bhúri dhāsér*) *índras tád agníḥ panitáro asyāḥ* weder mit Pischel (Ved. St. 1, 102) ‚da feilschten Indra und Agni um sie [*panitāraḥ* = „Händler“]‘ noch mit L. ‚darum sind I. und A. Gewinner von ihr‘ üersetzen darf. Es ist reinste Willkür, wenn man unter den absonderlichsten Verrenkungen in die Verse bisweilen ‚passende‘, in den meisten Fällen aber höchst unpassende, ja geradezu verschrobene Deutungen hineinpreßt, anstatt daß man mit Beibehaltung einer zum Teile feststehenden Bedeutung den Stellen einen einwandfreien Sinn abzugewinnen sucht. Was an der Übersetzung ‚diese ihre (Fülle [*bhúri*] an Nahrung) bewundern (rühmen) I. und A.‘[1] auszusetzen sein sollte, ist mir unerfindlich. Man ist also auch nicht berechtigt, *panitáram* in V, 43, 6: *prá devám vípram panitáram arkaíḥ* die ‚passende‘ Bedeutung ‚tatkräftig‘ beizulegen. Es ist vielmehr zu übersetzen: ‚Schaffet durch eure Lieder den weisen, [die Lieder] bewundernden (= anerkennenden) Gott herbei.‘[2] Nach all dem, was oben über Ableitungen von *pan-* in Verbindung mit Bezeichnungen des Liedes ausgeführt worden ist, ist diese Übersetzung durchaus einwandfrei.

[1] Zu *tád . . . panitáro asyāḥ* vgl. das oben (p. 13) zu X, 74, 4: *á tát ta indrāyávaḥ pananta* Bemerkte, VI, 69, 5: *tát panayáyyam vām* und VIII, 15, 6: *tád . . . ta ukthínó 'nu ṣṭuvanti.*

[2] *Arkaíḥ* ist nicht mit *panitáram*, sondern mit *prá* (*kṛṇudhvam*) zu verbinden. Vgl. Sāyaṇa und die ähnliche Stelle X, 64, 7: *prá vo vāyúm . . . stómaiḥ kṛṇudhvam.*

Die Gradationsformen *pányas-*, *pánīyas-*, *pániṣṭha-* sollen nach L. ebenso wie *pánya-* ‚dasjenige, dem man seine Mühe widmet oder widmen soll‘ etc. und ‚wenn vom Kultus die Rede ist‘, ‚verehrt‘ oder ‚anbetungswürdig‘ bedeuten. Diese Auffassung scheitert schon daran, daß — wie Wackernagel in einer brieflichen Mitteilung zu meiner Vermutung über *spənta-* erinnert — von transitiven Wurzeln abgeleitete Gradationsformen nicht passivische Bedeutung haben können. Das scheint auch Geldner übersehen zu haben, der im ‚Glossar‘ *pányas-* (*pánīyas-*) durch ‚sehr preiswert, — preisenswert‘[1] und *pániṣṭha-* durch ‚am meisten p.‘ wiedergibt, während schon Roth und Grassmann mit den Bedeutungsangaben ‚wunderbarer, herrlicher, sehr wunderbar‘ usw. auch in sprachlicher Beziehung das Richtige getroffen haben.[2] Die Gradationsformen *pányas-* usw. setzen also eine intransitive Bedeutung der Wurzel *pan-* voraus, die denn auch am deutlichsten, wie wir oben festgestellt haben, in *pánipnatam* vorliegt. Hiezu gehören offenbar noch die Ableitungen *vipanyú-*, *vipanyá-*, *panasyáte* und *panasyú-*. Bei *nūnáṃ só asya mahimā́ paniṣṭa* (VII, 45, 2) kann man zweifeln, ob passive Bedeutung (‚wurde gepriesen, bewundert‘) wie in *astoṣṭa* usw. vorliege, oder ob man mit Roth intransitive Bedeutung (‚hat sich bewundernswert, wunderbar gezeigt‘, vgl. *mahimā́ panasyáte*) anzusetzen habe. Der Zusammenhang scheint die zweite Annahme zu begünstigen. Dagegen darf in VI, 60, 4: *tā́ huve yáyor idáṃ papné víśvaṃ purā́ kṛtám* die intransitive Bedeutung (‚ist bewundernswert, wunderbar gewesen‘) kaum angezweifelt werden. Was endlich *panitá-* in V, 41, 9: *panitá āptyó yajatáḥ sádā no* . . . betrifft,

[1] Geldner fügt noch ‚kostbar‘, ‚best‘ hinzu, was sich offenbar auf (*páriprītā*) *pányasā váryeṇa* (X, 27, 12) bezieht. Dieser Angabe liegt wieder Pischels Etymologie *pan-* = *paṇ-* ‚handeln‘ zugrunde. Daß man auch hier mit der Bedeutung ‚sehr wunderbar (bewundernswert, herrlich)‘ auskommt, die *pányas-* und *pánīyas-* in allen anderen Fällen (in Verbindung mit Götternamen, mit *táviṣī-*, *samídh-*, *tvákṣas-*, *dhītí-*, *kṣáya-*) eigen ist, versteht sich von selbst.

[2] Sāyaṇa erklärt unkonsequent, zum Teile ganz falsch, *pánīyasī-* (*arámati-*) in X, 64, 15 durch *atyantaṃ stotrakāriṇī*, aber X, 92, 4 durch *stutyatamā*, VIII, 74, 3 *pányāṃsaṃ* (*jātávedasam*) durch *atiśayena stotāraṃ sādhu kṛtam iti yajamānaṃ stuvantam* (!), IX, 9, 2 (*kṣáyāya*) *pányase* — mit Beziehung auf *jánāya* — durch *stotre*, sonst durch *stutya-*, *atiśayena stotavya-* u. ä.

so kann es der Form nach Part. perf. pass. zu *panay-* sein, also ‚gepriesen‘ (Roth, Grassmann), ‚bewundert‘ bedeuten, aber auch intransitiv als ‚bewundernswert, wunderbar, herrlich‘ verstanden werden, also mit der Bedeutung eines Positivs Epitheton des Āptya sein,[1] wie *pányas-* und *pánīyas-* Attribute von *jātávedas-*, *índra-* und *arámati-* sind und *pániṣṭha-* Beiwort von *apám gárbha-* ist. Die Gradationsformen sind natürlich nicht zu *panitá-* gebildet worden, sondern davon unabhängig von der Wurzel direkt abgeleitet.

Damit wären alle Hindernisse beseitigt, die etwa vom Indischen her meiner Identifizierung von ai. *pan-* mit awest. **span-*, von *panitá-*, *pányas-* (*pánīyas-*), *pániṣṭha-*, **panas-* (*panasyáte*) mit *spənta-*, *spanyah-*, *spəništa-*, *spānah-* hätten im Wege stehen können. Wenn nun noch die Übertragung der für die vedischen Bildungen festgestellten Bedeutungen auf die awestischen Wörter keinen Schwierigkeiten begegnet, so darf die Etymologie ai. *pan-* = aw. **span-* als gesichert gelten. Wo *spənta-*, *spanyah-* und *spəništa-* als Epitheta von Gottheiten (*Ahura M.*, *Arəmati* [vgl. *arámatiḥ pánīyasī*], *Mainyu*, *Fravaši*, *Vāta*, *Atar* [vgl. *pányas-*, *pánīyas-*, *pániṣṭha-* von *Agni*]) erscheinen, dürfen wir an Stelle von ‚heilig‘ usw. unbedenklich die Bedeutung ‚wunderbar (herrlich)‘ usw. einsetzen. Dies gilt natürlich auch für diejenigen Fälle, in denen *arəmati-*, *mainyu-*, *fravaši-* und *ātar-* noch nicht Bezeichnungen von Personifikationen sind, sowie für *paras.χratu-* (Ahura M.s ‚Vorauswissen‘) und *daēnā* (Y. 45, 11). Bei *mąϑra-* und *gāϑā-* nimmt *spənta-* die Stelle ein, die *pányasī-* bei *dhītí-* und *panasyú-*, *vipanyú-* bei *dhī-* innehaben. Die *Haomas* werden (Vsp. 9, 3) *spənta-* genannt, wie *Soma* im ṚV. die Epitheta *pánipnatam* und *pányaṃ-panyam* erhält. Und wenn Y. 10, 11 die den Haoma vom Haraitī-Gebirge forttragenden Vögel (*mərəγa*) und Y. 57, 27 die Rosse des Sraoša unter anderem auch *spənta* zubenannt werden,[2] so läßt sich auch hier gegen die Einsetzung der Bedeutung ‚wunderbar, herrlich‘ nichts einwenden. Schwie-

---

[1] Denn *no* ist nicht von *panitá*, sondern von *yajatáḥ* abhängig. Vgl. I. 59, 7: *bharádvājeṣu yajatá*.

[2] Es ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß *spənta-* hie und da, besonders in den Fällen, in denen wir einer Häufung von schmückenden Beiwörtern begegnen, erst später in den Text eingefügt worden ist.

riger mag es scheinen, damit die Verbindung von *spənta-* und *spanyah-* mit *nar-*, dem rechtgläubigen Manne (auch dem Propheten selbst) in Einklang zu bringen. Aber diese Verbindung hat doch eine Parallele in *jaritā panasyate, jaritāraḥ satyā vipanyāmahe* und *víprā vipanyávaḥ*. Es wird kaum ein Zufall sein, daß nicht nur die awestischen Wörter durchwegs religiöse Bedeutung besitzen, sondern daß auch *pan-* und seine Ableitungen sich fast ausschließlich auf Götter, auf Eigenschaften und Erscheinungsformen der Götter, auf religiöse Gesänge und auf die rechtgläubigen Menschen, die Priester, beziehen. Es ist allerdings möglich, ja wahrscheinlich, daß *spənta-* und seine Verwandten ebenso wie manche andere Termini des Awesta[1] allmählich eine rein geistliche, kirchliche Geltung erlangt haben, so daß alles, was der Sphäre des rechten Glaubens angehörte, wie die Gesinnung (*χratu-*) des Gläubigen und die religiöse Unterredung (in *spəntō.frasan-*), als ‚herrlich' (*spənta-*) bezeichnet werden konnte. Es darf also auch nicht befremden, geschweige denn als Argument gegen meine Etymologie verwendet werden, wenn wir *spānah-*[2] (‚Herrlichkeit' in religiösem Sinne) in der Stellung zwischen *masti-* (‚Weisheit') und *vaēdya-* ‚Wissen' und *spənta* Y. 57, 27 neben *viδvā̊hō* (aber mit nachfolgendem *asaya* ‚schattenlos') antreffen. Aus der auf eine Reihe von Ableitungen sich erstreckenden Übereinstimmung der Form und aus der sehr weitgehenden sachlichen Übereinstimmung, insbesondere aus dem Umstand, daß *spənta* ständiges Beiwort der Arəmati ist und die mit ihr identische vedische Aramati *pánīyasī* genannt wird, folgt mit der größten Wahrscheinlichkeit, wenn nicht — wie ich meine — mit Sicherheit, daß *spənta-, spanyah-, spəništa-* und *spānah-*

[1] So z. B. *maga-*, dessen Verwandtschaft mit ai. *maghá-* ‚Geschenk, Gabe' für mich trotz Geldner und Barthol., Airan. Wtb., die ‚Bund, Geheimbund' übersetzen, seit jeher feststeht. Die neue Lehre wird als ‚Gabe' und ‚große Gabe' bezeichnet. Mit Recht haben Andreas und Wackernagel (zu Y. 29, 11) diese Bedeutung beibehalten.

[2] Es kann natürlich nur eine der zwei überlieferten Formen *spanah-* und *spānah-* berechtigt sein. Da einem ai. **panas-* (*panasyáte*) nur *spanah-* entsprechen kann, ist das *ā* in *spānah-* — wie in zahlreichen anderen Fällen — auf irrtümliche Transkription der im Urtext für einen kurzen Vokal eingesetzten mater lectionis א durch einen langen Vokal zurückzuführen. *Spəništa-* aber ist selbstverständlich für *spəništa-* geschrieben.

nicht mit lit. *szveñtas*, aksl. *svętъ*, sondern mit den entsprechenden Ableitungen der vedischen Wurzel *pan-* etymologisch verwandt sind. Auf Grund dieses Ergebnisses unserer Untersuchung dürfen wir die Zusammenstellung von *spənta-* mit dem nur an zwei Stellen des ṚV. vorkommenden *śvāntá-* außeracht lassen, zumal da die Bedeutung dieses Wortes sich nicht ermitteln läßt. Selbst wenn von Sāyaṇas offenbar erratenen Deutungen (I, 145, 4: *śvāntaṃ śrāntaṃ śāntaṃ vā yajamānam*; X, 61, 21: *śvāntasya pravṛddhasya śrāntasya vā*) die Erklärung durch *pravṛddha-* zuträfe, spricht doch so vieles zu Gunsten meiner Ansicht über *spənta-*, daß die Annahme etymologischer Verwandtschaft mit *śvāntá-* als ganz unwahrscheinlich abgelehnt werden darf.

Ich nehme also an, daß die *Aməša Spəntas* die ‚unsterblichen Herrlichen' oder — wohl besser — die ‚herrlichen Unsterblichen' sind.

Was nun noch die traditionelle Erklärung durch *awzūnik* betrifft, so halte ich es für möglich, daß dieses Wort, in intransitiver Bedeutung (‚wachsend, groß, reich') verstanden,[1] eine ungenaue Umschreibung von *spənta-* ‚herrlich' darstellt. Diese Ungenauigkeit mag durch *spənvat̰* (Y. 51, 21: *nā spəntō . . . ašəm spənvat̰*) und *spanvanti* (Haδ. Nask 1, 4) begünstigt oder verursacht worden sein, die von der Pählävi-Übersetzung durch *awzāyēnīδār* und *awzāyēδ* wiedergegeben werden, aber gemäß meiner Etymologie von *spənta-* von diesem Worte getrennt werden müssen.

II.

Die bisherigen Ansichten über Herkunft und Bedeutung der *Aməša Spəntas* und Kritik dieser Ansichten.

Die Meinungsverschiedenheiten, die in den bisherigen Behandlungen der Frage nach dem ursprünglichen Wesen und der Herkunft der Aməša Spəntas zutage treten, beziehen sich im wesentlichen auf die Fragen: erstens, ob sich die A. S. aus bloßen Personifikationen abstrakter Begriffe zu Schutzgottheiten einzelner Elemente und Naturreiche entwickelt haben, oder ob

[1] Wie np. *afzūdān*, so hat auch mp. *awzāyēδ* (vgl. auch *awzāyišn*, *awzūn*) neben der transitiven auch noch intransitive Bedeutung.

die Entwicklung in umgekehrter Reihenfolge vor sich gegangen sei, und zweitens, ob die A. S. mit den indischen Ādityas identisch, ob sie etwa ihr Abbild seien oder nicht. So eingehend und — zum Teile — tiefgründig und wertvoll die diesen Fragen bisher gewidmeten Untersuchungen auch gewesen sind, so steht heute doch noch Meinung gegen Meinung. Die Erklärungsversuche haben da und dort versagt, die Argumente sind vielfach unzureichend oder willkürlich, die Lösungen unfertig oder nicht über vage Vermutungen hinaus gediehen. Es ist also begreiflich, wenn Jackson, der in seiner Darstellung der iranischen Religion (Grundriß der Iran. Phil. II, 633 ff.) der Stellungnahme zu dem Problem ausgewichen ist, sich in seinem Artikel ‚Ameša Spentas' in der ‚Encyclopaedia of Religion and Ethics' (ed. by J. Hastings, 1908) I, 384 f. mit der vorsichtigen Bemerkung begnügt: ‚the association and the double nature [sc. der A. S.] are old, because the twofold character may be seen foreshadowed in the Gāthas, and becomes pronounced, in the later texts especially, on its physical side' und über das Verhältnis der A. S. zu den Ādityas sagt ‚opinions vary as to whether the resemblances are due to borrowing, or to some common source, or, again, to natural developments. It is premature, as yet, to attempt to give a decision on this question . . .'.

Der Versuch, die konkrete Konzeption der A. S. als die primäre zu erweisen, sie entweder auf eine ehemalige Naturverehrung zurückzuführen, die A. S. also als verkappte Naturgötter zu erklären, die von dem Reformator Zarathuštra ihres konkreten Gehaltes entkleidet worden wären, oder gar die A. S. als Sonne, Mond und Planeten zu deuten und mit den indischen Ādityas aus Babylon herzuleiten, ist erst innerhalb der letzten zwei Dezennien gemacht worden. Bis dahin hatte man auf Grund der zeitlichen Aufeinanderfolge der in Betracht kommenden Texte, mit der auch die Entwicklung der Vorstellungen von dem Wesen der A. S. Hand in Hand zu gehen schien, die abstrakt-ethische Konzeption dieser Genien als die ursprüngliche angesehen. In der beachtenswertesten und gründlichsten Weise hat Darmesteter diese Ansicht in ‚Ormazd et Ahriman', p. 247 ff., zum Teile auch schon in ‚Haurvatât et Ameretât' (Bibliothèque des hautes études, fasc. 23) ver-

treten. Wohl sind D.s Ausführungen über den ursprünglichen Charakter der A. S., über die Ursachen ihrer Weiterentwicklung zu Schutzgottheiten von Naturreichen und Elementen sowie über ihr Verhältnis zu den Adityas nicht frei von offenkundigen Irrtümern und bedenklichen, bisweilen unhaltbaren Konstruktionen, aber sie enthalten doch auch eine Fülle von treffenden, bisher nicht genügend gewürdigten Beobachtungen, die allerdings noch der Ergänzung bedürfen und sich in der Tat um neues Beweismaterial vermehren lassen. Den Standpunkt D.s hat sich denn auch eine Anzahl von Forschern zu eigen gemacht, während diejenigen, welche ihn schroff abgelehnt haben, keine bessere, überzeugende Lösung des Problems an seine Stelle zu setzen vermochten. D. selbst hat zwar in späteren Jahren seine in ‚Ormazd et Ahriman' niedergelegten Anschauungen über die A. S. fast vollständig aufgegeben, aber dies hindert natürlich nicht, daß diese Anschauungen auch weiterhin — wenn auch mit gewissen Einschränkungen — zu Recht bestehen.

Der Versuch, die Wandlung der Abstraktionen *Vohu Manah*, *Aša*, *Xšaϑra*, *Arəmati*, *Haurvatāt* und *Amərətāt* in Schutzgottheiten des Viehes, des Feuers, der Metalle, der Erde, des Wassers und der Pflanzen zu erklären,[1] ist Darmesteter nur zum Teile geglückt. Schon seine Ansicht, daß die Vorstellung von Haurvatāt auch Amərətāt als Schutzgenien von Wasser und Pflanzen — eine Vorstellung, die er zweifellos richtig auf die ‚Unversehrtheit' und ‚Nichtsterben' spendende Kraft des Wassers und der Pflanzen zurückführt —, den Anstoß zu dieser Entwicklung gegeben habe, entbehrt aller Wahrscheinlichkeit.[2] Denn die Beziehungen, die zwischen den übrigen

[1] Orm. et Ahr., p. 253 ff.

[2] Immerhin ist diese Auffassung wegen des hohen Alters der Vorstellung von den Kräften, die von dem Wasser und den Pflanzen gespendet werden, weit eher verständlich als D.s spätere Annahme (Le Zend-Avesta III, LVI), daß man im Anschlusse an den ersten, die Menschen repräsentierenden Aməša Sp. Vohu Manah, den θεῖος λόγος des Alexandriners Philon, ‚pour le besoin de la symétrie' eine Reihe von Genien geschaffen habe, welche die anderen Reiche der Natur repräsentieren und mit Vohu M. bei der Schöpfung und Regierung der Welt mitwirken sollten. Die völlige Haltlosigkeit der Darmesteterschen Theorie, daß die A. S. den λόγοι oder δυνάμεις des Philon nachgebildet und daß die

Elementen und Naturreichen auf der einen und den Namen der A. S. auf der anderen Seite bestehen, liegen zum Teile nicht minder klar zutage als die Beziehung zwischen Haurvatat-Amərətat und Wasser und Pflanzen. Dies gilt insbesondere für Aša Vahišta, den Genius des Feuers, da ja, wie offenbar schon D. angenommen hat, der Zusammenhang zwischen dem Feuer und dem Begriff des gaθischen *aša* in die indo-iranische Zeit zurückreicht, und so hat denn auch D. mit vollem Recht diese Funktion des A. S. Aša V. darauf zurückgeführt, daß das *aša* sich zu Atar, dem Gott des Feuers, ebenso verhalte wie das vedische *ṛta* zu Agni. Allerdings sind die Beweise, die D. für diese Erklärung beibringt, recht dürftig und auch nicht ganz einwandfrei. Die Entwicklung des Xšaθra zum Herrn der Metalle sucht D. aus der schon in den Gaθas auftretenden Verbindung des *χšaϑra* mit dem ‚geschmolzenen Erz' (*ayōχšusta*) abzuleiten. Das geschmolzene Erz sei nichts anderes als der Blitz; wenn also dieses Metall Symbol des Xšaθra Vairya sei, so komme dies daher, daß der Blitz Symbol der Herrschaft, vor allem der ‚souveraineté militante', des Ahura sei. Als das geschmolzene Metall seine symbolische und mythische Bedeutung verloren und an das *karaēm χ'arənō* abgegeben hatte, sei es zum Metall schlechtweg und Xšaθra ‚par extension' zum Herrscher über die Metalle geworden. Ob dieser Auffassung nicht andere Erklärungen vorzuziehen sind, wird später zu prüfen sein. Daß ferner Arəmati Erdgöttin geworden ist, beruht nach D. (p. 256 f.) auf einem von ihm aus Vidəvd. 18, 51 f. konstruierten ‚hymen d'Armaiti et d'Atar', der im ‚hymen védique d'Aramati et d'Agni' eine Parallele haben soll. In der erwähnten Awestastelle heißt es, ein Mann, der sich durch nächtlichen Samenerguß befleckt habe, möge die Arəmati mit den Worten anrufen: ‚O herrliche (*spənta*) Arəmati! Diesen Mann[1] übergebe ich dir; diesen Mann[2] mögest du mir (wieder) übergeben bei der gewaltigen Neuschaffung (Auferstehung) . . . Sodann mögest du ihm als Namen beilegen: *Atərə.dāta* oder *Atərə.čiϑra*

Gāθās ‚le premier monument du Gnosticisme' seien, wird sich aus unserer Untersuchung ergeben, ohne daß wir genötigt wären, alle Einzelheiten dieser Theorie zu prüfen und zu widerlegen.

[1] D. i. den ausgeströmten Samen (so schon richtig Barthol., Air. Wtb. 318)

[2] D. i. den aus dem Samen hernach entstandenen Mann.

oder *Ātərə.zantu* . . . oder sonst eine (Bezeichnung) eines von *Ātar* Geschaffenen[1] als Namen'. Zu der hierin enthaltenen Vorstellung von einem ,hymen d'Armaiti et d'Atar' habe sich die aus dem Mythus von dem sterbenden Gayōmart[2] und aus ähnlichen Mythen abgeleitete Vorstellung ,der Keim des Atar (der Regen) fällt auf die Erde' hinzugesellt, und die Vereinigung dieser zwei Vorstellungen habe zur Idendifikation der Arəmati mit der Erde geführt. D. nimmt ferner (p. 252) an, daß ṚV. VII, 1, 7: *úpa yám* (d. i. *agním*) *éti yuvatíḥ sudákṣaṃ doṣā́ vástor havíṣmatī ghṛtā́cī* | *úpa svaínam arámatir vasūyúḥ* || auf einen ,hymen védique d'Aramati et d'Agni' hinweise, und (p. 257) daß außerdem im Ṛgveda der durch das Gebet von der Erde aus erflehte Regen als Same vorgestellt werde, den der Gott (Rudra-Agni) auf das als Göttin gedachte Gebet, die Erde befruchtend, herabströmt. Aus dem Zusammenwirken aller dieser Vorstellungen habe sich die Umwandlung der Göttin des Gebetes, Arəmati, in eine Erdgöttin ergeben. Es ist indessen sehr gewagt, zum Teile sogar ganz unstatthaft, aus den von D. herangezogenen Ṛgvedaversen die Schlußfolgerung zu ziehen, die D. gezogen hat.[3] Wenn man ferner davon absieht, daß die

[1] So fasse ich *ātərə.dātahe*. Wörtlich: ,oder sonst etwas von „Atar-geschaffenem" als Namen'.

[2] Bundah. 15, 1, wonach in der Tat Nēryōsang zwei Drittel und Spandarmat ein Drittel von Gayōmarts Samen verwahren, aus dem dann nach 40 Jahren die Rēvas-Staude aus der Erde emporwächst.

[3] So ist man keineswegs berechtigt, aus ṚV. VII, 1, 7 einen ,hymen védique d'Aramati et d'Agni' zu konstruieren. Denn Agnis Verhältnis zu der ihm zueilenden, als Jungfrau bezeichneten *arámati* (,Andacht') ist sicherlich ebenso zu beurteilen, wie wenn Agni X, 4, 4 als Hausherr die „Jungfrau' (das Holz) leckt oder VIII, 43, 10 die Opferlöffel ,küßt' u. dgl. m. Und ob man aus ṚV. X, 61, 6 und X, 92, 5 die Vorstellung eines ,hymen' des die Erde durch Regen befruchtenden Gottes mit der personifizierten Andacht, deren Stätte eben die Erde ist, ableiten darf, ist denn doch sehr fraglich. Wenn Indra und Soma als ,Stiere (= Befruchter) der Gebete' (*vṛṣabhó yó matīnā́m* u. ä.) bezeichnet werden und die Lieder zu Indra als ihrem ,Stier (und) Gatten' aufsteigen (I, 9, 4; III, 39, 1) oder (X, 43, 1) ihm voll Verlangen entgegenjauchzen und ihn umschlingen wie Frauen den Gatten, so kommt darin ebensowenig wie in dem oben erwähnten Verse des Agni-Liedes (VII, 1, 7) die Vorstellung eines ,hymen' zum Ausdruck. Wir haben es vielmehr mit Bildern zu tun, wie sich ihrer die vedischen Dichter auch sonst noch

dem Ṛgveda zugeschriebenen Vorstellungen gewiß nicht, wie man erwarten dürfte, die Entwicklung der vedischen Andachtsgöttin Aramati zur Erdgöttin zur Folge gehabt haben,[1] so scheitert D.s allzu komplizierte Kombination doch schon an dem Umstand, daß in der oben übersetzten Stelle des Vidēvdāt zweifellos — wie in Vidēvd. 2, 10 und 18 — die Erdgöttin Arəmati als Mutter Erde gemeint ist und nicht die Andachtsgöttin, die nach D. noch der Ergänzung durch den Gayōmart-Mythus bedurft hätte, um sich zur Erdgöttin zu entwickeln.

In D.s Darstellung hinkt zum Schlusse noch Vohu Manah nach, dessen Deutung nicht D. allein die größte Verlegenheit bereitet hat. V. M. sei zu einem Gott der Herden nicht auf natürliche Weise, sondern ‚de la seule analogie‘ geworden. Als Wasser, Pflanzen, Erde, Metalle und Feuer unter die Herrschaft von fünf Amšaspands verteilt waren, sei für den sechsten außer dem Vieh nichts übrig geblieben; so sei also diesem noch ‚unbeschäftigten‘ Amšaspand das Vieh zugeteilt worden. D. sucht dieser offenbar der Verlegenheit entsprungenen Erklärung noch durch die Annahme eines ‚accident de langage‘ zu Hilfe zu kommen, der die Entwicklung der Vorstellung von Vohu M. als einem Herrn des Viehes begünstigt haben soll. Man habe daraus, daß das Paradies, ‚die Wohnung des V. M.‘, auch ‚die Weide (*vāstra*) des V. M.‘ genannt wird, geschlossen, V. M. sei der Gott der Weiden und der Viehherden. Aber abgesehen davon, daß *vāstra* hier in figürlicher Bedeutung verwendet ist, und daß auch Miθra *vouru.gaoyaoti* und Soma *urugavyati* (‚weite Triften besitzend‘) genannt werden, ohne daß diesen Göttern die Obhut über die Viehherden zugeschrieben worden wäre, darf man doch voraussetzen, daß die Verwandlung der ‚Guten Gesinnung‘ in eine Schutzgottheit des

häufig genug bedienen. Die trotz mancher Spitzfindigkeiten geistvolle Konstruktion D.s zur Erklärung der awestischen Erdgöttin Arəmati hat schon Geldner (Ved. Stud. II, 260, Anm. 2) kurz abgelehnt. Zu ṚV. X, 92, 5 vgl. weiter unten in dem Abschnitt über die vedische Aramati.

[1] D. selbst bestreitet denn auch (Orm. et Ahr. 257, Anm. 5), daß die vedische Aramati eine Erdgöttin gewesen sei, glaubt aber, daß im Veda die Elemente ihrer Entwicklung zur Erdgöttin vorliegen. Dagegen behauptet er Sacred Books of the East IV, p. LXXII, die awestische Arəmati scheine schon in der indo-iranischen Periode eine Erdgöttin geworden zu sein.

Viehes sachlich irgendwie tiefer begründet sein müsse und nicht auf zwei ganz zufälligen und rein äußerlichen Anhaltspunkten beruhen könne.

Bei weitem erfolgreicher ist D. in der Beantwortung der Frage nach der Herkunft der Aməša Spəntas und ihrer Beziehung zu den Adityas gewesen. Hier hat D. sich R. Roth angeschlossen, der bekanntlich (ZDMG 6, 70) als erster die Behauptung aufgestellt hat, ‚daß weder an der Analogie der Amšaspands mit den Ādityas, noch an einem geschichtlichen Zusammenhang beider Vorstellungen gezweifelt werden kann'. D. hat diese Ansicht (p. 19 ff.) in eingehender Weise zu begründen versucht und neben manchen belanglosen oder auch sehr anfechtbaren Argumenten eine Fülle treffender Bemerkungen beigebracht, aus denen er den Schluß zieht, daß die sieben vedischen Ādityas mit Varuṇa an der Spitze und die sieben Aməša Spəntas mit Ahura Mazda an der Spitze gemeinsamen Ursprungs sind. Sie seien an die Stelle von sieben, der indo iranischen Zeit angehörigen Lichtgottheiten getreten, die den gemeinsamen Namen ‚Asuras' geführt haben dürften, und deren Anführer der Gott des Lichthimmels, der höchste Asura, gewesen sei. Und zwar stelle die Klasse der Adityas ebenso wie die der Aməša Spəntas nur ‚Entfaltungen' des Wesens dieser obersten Lichtgottheit vor, die von den Indern Varuṇa, von den Iraniern aber Ahura Mazdā genannt worden sei. Der ursprüngliche Charakter dieser ‚Entfaltungen', dieser zur Selbständigkeit gelangten, aber mit dem höchsten Asura wesensgleichen Lichtgestalten, in die sich der Gott des Lichthimmels geteilt habe, komme nur noch in den Attributen und Funktionen, die den Adityas und Aməša Spəntas in ihrer Gesamtheit, ihren Klassen, beigelegt werden, zum Ausdruck,[1] während

[1] Schon Roth hat gemeint, daß ‚das himmlische Licht' das Wesen der Adityas ausmache, und daß diese Götter des Lichtes nicht mit den Lichterscheinungen in der Welt zusammenfallen, ‚weder Sonne noch Mond, noch Sterne, noch Morgenrot, sondern gleichsam im Hintergrunde aller dieser Erscheinungen die ewigen Träger dieses Lichtlebens' seien. Ob das Licht tatsächlich eine wesentliche und ursprüngliche Bestimmung in dem Charakter der Adityas und A. S. gewesen ist, wird noch zu untersuchen sein. Nach D. ist der indo-iranische Gott, auf den Varuṇa und Ahura M. zurückgehen, ein Gott des Lichthimmels gewesen. Diese konkrete Bedeutung habe sich in dem vedischen Varuṇa

die Adityas Mitra, Aryaman usw. einzeln betrachtet ‚die abstrakten und moralischen Eigenschaften‘ des höchsten Aditya repräsentieren (p. 83), und die Aməša Spəntas Vohu Manah, Aša Vahišta usw. einzeln genommen ‚moralische oder physische Abstraktionen‘ seien. Die Klassen der Adityas und Aməša Spəntas seien eben älter als die einzelnen Glieder, aus denen sie sich zusammensetzen (p. 42), und zwar sei der Rahmen jeder Klasse nach dem Abschluß der indo-iranischen Periode allmählich mit fremdartigen, außerhalb dieses Kreises stehenden Gottheiten ausgefüllt worden, von den Iraniern mit abstrakten Gottheiten, welche zum Range von Geschöpfen des Ahura herabsanken, weil Ahura indessen der eigentliche Schöpfer geworden sei (p. 247). Die Namen dieser sechs, von Ahura Mazda geschaffenen Aməša Spəntas seien indo-iranisch, da sie Abstraktionen bezeichnen, die der Mazdaismus aus einem den Indern und Iraniern gemeinsamen Fonds von Abstraktionen geschöpft habe, und die Mehrzahl der sechs

noch lebendig erhalten, während bei Ahura M. nur noch einige nicht mehr verstandene ‚materielle Attribute‘ [Himmelsgewand, Sonnenauge usw.] auf seine ursprüngliche Naturbedeutung hinweisen. Er sei nicht mehr ein Himmelsgott, sondern nur noch ein Gott des Himmelslichtes und seinen ‚Funktionen‘ nach: Schöpfer, Herrscher, allwissend und ‚dieu de l'ordre‘ (*ašavan*), und da die A. S. in diesen Funktionen und nur in einem materiellen Attribut, der leuchtenden Erscheinung (*hvarə.hazaoša-*, leuchtende Pfade usw.: p. 41), übereinstimmen, seien sie ‚Entfaltungen‘ dieses Lichtgottes, nicht aber des alten Himmelsgottes. Auch die Adityas haben, wie D. weiter ausführt, mit Varuṇa die für Ahura M. und die A. S. festgesetzten Funktionen und als einziges materielles Attribut die Lichterscheinung gemein, daher seien auch die Adityas Lichtgottheiten und als solche ‚Entfaltungen‘ ihres Anführers, des Himmelsgottes Varuṇa. Daraus folge, daß Varuṇa und Ahura M. auf einen indo-iranischen Himmelsgott, die Adityas und A. S. aber auf ‚Entfaltungen‘ dieses Gottes zurückgehen, von denen bis zum Ausgang der indo-iranischen Periode außer ihrer Lichterscheinung und ihren ‚Funktionen‘ (Allwissenheit usw.) nur noch die von der Siebenheit der Welten abgeleitete Siebenzahl (mit Hinzurechnung des Himmelsgottes) festgestanden habe. Zu diesem seltsamen Schlusse führt D.s allzu konsequente mathematische Methode. Daß der Himmelsgott sich in eine Reihe solch farbloser, in Art und Zweck nicht deutlich ausgeprägter Gestalten gespalten hätte, deren hauptsächliches, fast ausschließliches Merkmal die Lichterscheinung gewesen wäre, ist doch im höchsten Grade unwahrscheinlich.

Abstraktionen habe schon in der indo-iranischen Periode religiöse Bedeutung besessen (p. 253; 247). Nur Vohu Manah sei eine rein mazdayasnische Schöpfung. Und zwar hat Darmesteter ihm diese Sonderstellung offenbar nur deswegen zugewiesen, weil er — ebenso wie manche spätere Forscher — eine genaue Entsprechung zu Vohu Manah, also ein **vasu manas*, im Ṛgveda vergeblich gesucht hat. D. nimmt also an, daß die Abstraktion Vohu Manah keine Analogie bei den Indern habe, glaubt aber (pp. 9; 248) aus dem awestischen ‚*humata*' die ursprüngliche Bedeutung von Vohu Manah erschließen zu dürfen. Die Anwendung des Wortes *humata* in den awestischen Texten und das ihm entsprechende vedische Wort *sumati*, das nicht nur das Wohlwollen eines Gottes, sondern vor allem die fromme Gesinnung des inbrünstig betenden Gläubigen und weiterhin das Gebet selbst bezeichne, beweisen nach D., daß *humata* zunächst nicht ein Terminus der menschlichen, sondern der ‚religiösen Moral' gewesen sei, also ursprünglich nur liturgische Bedeutung besessen habe; daher sei auch Vohu Manah als Verkörperung des guten Denkens ursprünglich ‚eine der Mächte des Kultus' und ‚repräsentiere die Kraft des religiösen Denkens, der Inbrunst, der Macht, die in den Veden unablässig unter den von derselben Wurzel abgeleiteten Namen *manīṣā* und *mati*, oder auch als *dhī* sich betätige'. Wenn das ‚gute Denken', in dem Aməša Spənta Vohu Manah vergöttlicht, zum Genius des Wohlwollens (bienveillance), zum εὐνοίας θεός des Plutarch, geworden sei, so komme darin nicht seine ursprüngliche Bedeutung zum Ausdruck.

Aša Vahišta und Xšaθra Vairya sind, wie D. weiter ausführt, schon in der indo-iranischen Periode fertige Abstraktionen gewesen, denen nur noch wenig zur Personifikation fehlte. Denn das awestische *aša* decke sich vollständig mit dem vedischen *ṛta* und bezeichne ebenso wie dieses einerseits die kosmische Ordnung oder das Gesetz der materiellen Welt, andrerseits die religiöse Ordnung oder das Gesetz der moralischen, ‚d. h. der liturgischen' Welt. Daneben habe sich frühzeitig, und zwar unabhängig von diesen Bedeutungen, die Bedeutung ‚Wahrheit' herausgebildet, aber die Beziehung des *aša* (und des *ṛta*) auf die ‚menschliche Moral' — im Gegensatze zu der rein ‚religiösen Moral' — habe sich erst später kräftiger entwickelt und

sei mit der allmählichen Verdrängung der ursprünglichen kosmologischen und liturgischen Beziehungen Hand in Hand gegangen.[1] Der Aməša Sp. Aša V. stelle also eine Personifikation des vedischen *ṛta* vor, welches im Veda zwar nicht personifiziert worden sei, aber, der Personifikation ganz nahe, über den Göttern stehe, als das höchste Gesetz, dem auch sie untertan seien.

In ähnlicher Weise habe man sich die Entstehung des Aməša Sp. Xšaθra V. zu denken. *Kṣatra* (souveraineté) sei schon in der indo-iranischen Periode ein geheiligtes Attribut des höchsten Asura und der sein Gefolge bildenden Gottheiten gewesen; denn die Adityas werden *sukṣatrá* und *kṣatríya*, die Aməša Sp. *huχšaϑra* genannt. Der Mazdaismus habe dieses Attribut personifiziert, und zwar erscheine in Xšaθra V. ursprünglich die himmlische Souveränität verkörpert, die sich in der Vernichtung der Dämonen betätige, und nicht die menschliche Souveränität, deren Prototyp jene bilde. Plutarchs εὐνομίας θεός gebe also eine jüngere, abgeleitete Auffassung wieder.

In der Arəmati sieht D. eine alte, schon in der indo-iranischen Periode verehrte Göttin, die in ihrer vedischen wie in ihrer awestischen Ausprägung eine Verkörperung des ,ordnungsgemäßen Denkens', des frommen Gebetes, der Frömmigkeit sei. Denn wie Aramati (ṚV. V, 43, 6) eine ,göttliche Frau' (*gnā́ devī*) genannt werde, so werden auch (Y. 38, 1 f.) Arəmati (in der Pluralform) und andere Personifikationen des Gebetes und ähnlicher, der Sphäre des Gottesdienstes angehöriger Begriffe als Götterfrauen (*gənā*), als Frauen des Ahura, angerufen. Die Verbindung dieser als Götterfrauen gedachten Abstraktionen mit den als Götterfrauen (*gənā*), als Frauen des Ahura, vorgestellten Wassern (Y. 38, 3) sei eine Erbschaft aus der indo-iranischen Periode. Mögen auch manche Einzelheiten in D.s Ausführungen über diese Vorstellungen anfechtbar sein, so liegen hier doch sehr wertvolle und wohlbegründete Beobachtungen

[1] D. ist also genötigt, anzuerkennen, daß *aša* schon im Awesta auch (wir würden sagen: vor allem) moralische (und nicht allein liturgische) Bedeutung besitzt, daß also Plutarch Aša mit Recht durch ἀληθείας θεός wiedergegeben hat. Es braucht kaum noch bemerkt zu werden, daß auch die Ansicht D.s, Vohu M. sei nur die Verkörperung des ,guten Denkens' in religiösem (liturgischem) Sinne, irrig ist.

vor. Sie werden weiter unten durch neues Material bestätigt und gestützt werden.

Was schließlich Haurvatāt und Amərətāt betrifft, so hält D. an dem Ergebnis der ausführlichen Untersuchung fest, die er diesen beiden Genien schon früher gewidmet hat.[1] In ihr hat er nachzuweisen gesucht, daß die Anrufung von Haurvatat und Amərətat bis in die indo-iranische Zeit zurückreiche, daß sie zwar als Gottheiten rein mazdayasnisch seien, daß aber die Keime, die Elemente ihrer Verehrung schon in der indo-iranischen Einheitsperiode bestanden haben. Diese Elemente seien erstens die an die Götter gerichtete Bitte um ‚Gesundheit' und um ‚Nichtsterben', zweitens der Glaube, daß Wasser und Pflanzen Gesundheit und Nichtsterben verleihen. Das zweite Element habe sich bei den Iraniern reiner erhalten als bei den Indern; das erste sei zwar im Ṛgveda lebendig als Bitte um Gesundheit (*sárvatāti*) und um Nichtsterben (*amṛ́tam* oder *dīrghám āyus*),[2] doch sei es hier verblaßt, während bei den Iraniern Gesundheit und Nichtsterben konkrete Wesen, Personifikationen geworden seien, die gegen Krankheit und Tod kämpfen; da aber Wasser und Pflanzen denselben Kampf führen, so seien sie die natürlichen Hilfskräfte dieser neu entstandenen Gottheiten und Haurvatat und Amərətat Götter der Wasser und Pflanzen geworden.

Unmittelbar nach dem Erscheinen von Darmesteters ‚Ormazd et Ahriman' hat C. de Harlez in sehr entschiedener Weise gegen diese Schrift Stellung genommen.[3] Er ist der Vater der ‚école éranisante', die angeblich zum Unterschied von der ‚école védisante' ‚keine vorgefaßte Meinung hat, sich nicht mit trügerischen Ähnlichkeiten zufrieden gibt, sondern überall ernste Argumente verlangt und so bedauerliche Fehlgriffe vermeidet'.[4] Harlez hat in der Tat manche Gebrechen der Methode Darmesteters und eine Anzahl von Irrtümern seiner Beweisführung aufgezeigt, aber die gegen Irrtümer gefeiten Prinzipien der

[1] Haurvatât et Ameretât (Bibliothèque de l'école des hautes études, Fasc. 23). Vgl. insbesondere pp. 80—85 (nebst Anmerkungen).

[2] D. gibt auch *áditi* — natürlich mit Unrecht — die Bedeutung ‚Nichtsterben'.

[3] ‚Des origines du Zoroastrisme': Journal Asiatique 1878—79.

[4] L. c., VII. Sér., tome XII (1878), p. 157.

‚école éranisante‘ haben Harlez — wie auch seine Epigonen — nicht davor bewahrt, daß er in dem Bestreben, die Besonderheiten der vedischen und awestischen Religionsformen zu erweisen, in das andere Extrem verfiel, das mit der ihm eigenen starren, unfruchtbaren Negation und der grundsätzlichen Ablehnung jeglicher Vergleichung einen weit schwereren Irrtum bedeutet als alle Entgleisungen und Übertreibungen der ‚école védisante‘. Denn H. behandelt in willkürlicher Weise Gebilde, die offenbar irgendwie zusammengehören, wie selbständig und unabhängig voneinander gewordene Produkte und ignoriert die Notwendigkeit einer Erklärung der ‚Ähnlichkeiten‘ — in Wirklichkeit der vorauszusetzenden historischen Zusammenhänge. Hätte nur H. diesen Fehler begangen, so könnte man heute, da fast vier Jahrzente seit dem Erscheinen seiner Schrift vergangen sind, stillschweigend darüber hinweggehen. Aber wir begegnen auch noch in späteren Darstellungen der awestischen Religion[1] nicht selten denselben oder ähnlichen Anschauungen und Argumenten, ja es hat beinahe den Anschein, als ob die Stimmen sich mehrten, welche den Standpunkt Darmesteters für völlig überwunden halten und die awestische Religion als ureigenstes Erzeugnis iranischen Geistes unabhängig von der Vergleichung vedischer Verhältnisse erklärt wissen wollen. Bezeichnenderweise läßt man gelegentlich Ausnahmen gelten, wo die Analogien trotz weitgehender nationaler Besonderheiten unverkennbar und zu deutlich sind, als daß sie in Abrede gestellt werden könnten,[2] leugnet aber in anderen Fällen, wie in

[1] H. selbst hat auch in einer Anzahl späterer Schriften und Abhandlungen (so auch in der Einleitung zu seiner Awesta-Übersetzung) seinen Standpunkt mit der ihm eigenen Schärfe verfochten. Bei der Kritik von H.s Anschauungen soll auch auf diese späteren Äußerungen Bezug genommen werden.

[2] Man sollte doch wohl nicht mehr daran zweifeln, daß die vedischen und awestischen Gottheiten Mitra und Miϑra, Soma und Haoma, Yama und Yima ursprünglich identische arische Gottheiten gewesen sind trotz der besonderen nationalen Ausprägung, die ihre Gestalten und ihre Mythen bei Indern und Iraniern erfahren haben. Selbst Pischel ist (Gött. gel. Anz. 1895, p. 447) genötigt zuzugeben, daß es ihm nicht einfallen könne, ‚die Augen zu schließen gegen die indo-eranischen Gottheiten, die ja z. T. unmöglich zu verkennen sind‘. Aber er warnt davor, daß man darin zu weit gehe, und hält es in der Frage der Verwandtschaft

der Frage des Verhältnisses zwischen den Adityas und den Aməša Spəntas, wegen der vorwaltenden Verschiedenheiten das Vorhandensein jeglicher Beziehungen, obwohl die Fäden, welche zwischen den Vorstellungskreisen der beiden Völker herüber und hinüber laufen, noch deutlich genug wahrgenommen werden können. Die Existenz von Berührungspunkten aber verbietet geradezu die apodiktische Verneinung ehemaliger Verwandtschaft, denn sie läßt vermuten, daß die noch sichtbaren Berührungspunkte irgendwie tiefer begründet seien, und daß außer ihnen noch Zusammenhänge bestehen müßten, die erst noch zu erforschen wären.

Für Harlez sind allerdings die ‚Ähnlichkeiten' in den meisten Fällen nichts weiter als Übereinstimmungen des sprachlichen Ausdruckes, denen er in Anbetracht der vermeintlichen oder tatsächlich vorhandenen Verschiedenheit der Vorstellungen keinerlei Bedeutung beimißt oder keine weitere Beachtung schenkt. So begnügt sich H. z. B. mit der Feststellung, daß

zwischen Adityas und Aməša Spəntas noch mit Harlez und Spiegel. Seltsam mutet das Urteil Edv. Lehmanns (P. D. Chantepie de La Saussaye, Lehrb. d. Religionsgesch. II³, p. 180ff.) an, der gerade an Miθra, Haoma und Yima darzutun sich bemüht, daß ‚von den einzelnen Punkten, auf die man den mythologischen Vergleich stützt, mehrere sich als sehr unzuverlässig erweisen'. Weil Miθra in den Gāθas nicht erwähnt wird und ‚sein Auftreten im jüngeren Awesta mit dem des vedischen Mitra nicht auffallend identisch ist', lasse er sich nicht mit Sicherheit als eine für beide Völker ursprünglich gemeinsame Gottheit dartun. Damit sei jedoch ein ‚arischer Mithra' nicht ausgeschlossen; denn es sei möglich, daß er nur von der zarathustrischen Orthodoxie nicht anerkannt wurde, während das Volk ihn früher wie später verehrte. So wäre es auch ‚sehr gewagt', aus der Nichterwähnung des Somatrankes in den Gāθās zu schließen, die ältesten Iranier hätten den Soma nicht gekannt; man werde ‚am klügsten tun', den Somatrank für ein altarisches Erbgut der beiden Religionen zu halten. Gar so unzuverlässig scheinen also auch nach L.s Darstellung ‚die Punkte' nicht zu sein, ‚auf die man den mythologischen Vergleich stützt'. Für Yama und Yima gibt auch L. zu, daß sie ‚von Haus aus dieselbe Gottheit' seien. Aber auch sie werden als Beleg für die Ansicht verwendet, daß die Ähnlichkeit immer nur auf Unwesentlichem beruhe, während das Konstituierende grundverschieden sei. Und die Verbindung von Varuṇa und Ahura M. der Adityas mit den Aməša Sp. gehört nach L. zu den Vergleichen, ‚die sich doch immer bei genauerer sachlicher oder sprachlicher Untersuchung als unhaltbar herausstellen'.

die vedische Aramati ,le pendant lexicologique' der awestischen Arəmati zu sein scheine (Journ. As., l. c., p. 153), oder daß Aramati, ,la piété', nur ,quant au nom' der Arəmati, ,le génie de la sagesse et de la terre', entspreche (Avesta,[2] p. LXXXIV und XCII; auch in ,De l'exégèse et de la correction des textes avestiques', p. 79). Derselbe Name bezeichne also ,des choses toutes différentes'. Ebenso verhalte es sich mit Aryaman und Airyaman, da jener eine der Formen der Sonne, dieser aber ein Bote des Ahura M. sei (Avesta,[2] p. LXXXIV). Desgleichen stellen Nairyōsaṅha, Vərəθraγna, Apąm napat und Miθra, verglichen mit den entsprechenden vedischen Gottheiten, ,des conceptions différentes' dar (De l'exégèse, p. 80). Yima, Θraētaona und Θrita erinnern nur ,quant au nom' an Yama, Traitana und Trita, im übrigen seien sie völlig verschieden. Denn Trita sei ein Gott, der schon vor Indra die Wolkendämonen besiegt habe, während Θrita ein Mensch, König von Eran und erster Arzt der Welt sei. Θraētaona erscheine als Besieger des Aži Dahāka und als Kämpfer in den Kriegen der Eranier, von Traitana aber berichte der Veda nur das eine, daß er dem Dichter von ṚV. I, 158 den Kopf spalten wollte. Wenn man Aptya mit Aθwya verglichen habe, so dürfe man neben der Verschiedenheit der Formen nicht den Umstand übersehen, daß jenes Beiwort des Trita, dieses aber Beiwort des Θraētaona sei. Die Gestalt des Yima weise, wenn man von dem Namen des Vaters Vivasvant (Vivahvant) absehe, keinerlei Ähnlichkeit mit der des Yama auf. Denn Yima sei weder ein Gott, noch Vater der Menschen, noch König der Verstorbenen, und er habe keine Schwester. Andrerseits besitze Yama nichts von dem Wesen des eranischen Helden: er habe nicht einen ,Vara' errichtet, nicht über die Erde geherrscht, nicht alle Übel verschwinden gemacht . . . Das irdische Reich des Yima, in dem dieser die Unsterblichkeit herrschend machte, und dessen er infolge einer Lüge verlustig wurde, habe gewiß keine Beziehung zu dem von Yama regierten Reiche der Verstorbenen. Der ,Vara' des Yima stelle vielmehr das gerade Gegenteil von Yamas Totenreiche vor, da es zu dem ausgesprochenen Zweck, alle Lebewesen vor dem Tode zu retten, errichtet worden sei (l. c., p. 83 f.). Auch Vṛtrahan (Indra) und Vərəθraγna seien zwei völlig verschiedene Gestalten. Denn *vərəϑra* bezeichne niemals wie *vṛtra* einen feindlichen Dämon,

es bedeute vielmehr einzig und allein — wie einige Male auch *vṛtrá* — ‚Abwehr, siegreiche Abwehr, Sieg'. Diese schon dem indo-iranischen Worte *vṛtrá* eigene Bedeutung habe sich bei den Indern zum Namen des Wolkendämons entwickelt, der von Vṛtrahan erschlagen wird, während sie sich im Iranischen in allen Zusammensetzungen erhalten habe. Vərəθraγna bedeute also ‚l'abatteur de la défense, le vainqueur', ‚le vainqueur ordinaire, la victoire en général', und wie das dem Vṛtrahan genau entsprechende Wort *vərəϑrajan* niemals einen Genius bezeichne, so scheine das Awesta ‚proprement dit' einen Genius Vərəθraγna gar nicht zu kennen (Journ. As. VII. Sér., t. 13, p. 271 ff.; Awesta trad.,[2] p. CIII ff.).[1] Der alte Gewittermythus habe im Awesta keine Stätte gefunden. Wohl seien Aži Dahāka und Ahi ursprünglich identisch, aber wie auch andere Trümmer ursprünglich gemeinsamer Mythen von den Iraniern in eine diesen Mythen völlig fremde Umgebung versetzt und andersartigen, echt iranischen Mythen einverleibt wurden, so habe auch Aži durch Aufnahme in einen neuen, fremden Gedankenkreis eine vollständige Umwandlung erfahren. Denn Aži sei nur noch ein irdisches Ungeheuer, das Aŋra Manyu geschaffen habe, und zwar nicht zu dem Zwecke, damit es die himmlischen Wasser raube, sondern damit es die Welt des *aša* verderbe. Entfernt davon, gegen Gott zu kämpfen — wie Ahi gegen Indra kämpft —, bitte Aži vielmehr die Gottheiten Ardvīsūra und Vayu, ihm die Vernichtung aller Menschen zu gestatten. Sein Besieger sei ein gewöhnlicher irdischer Held, Θraētaona. Wenn man den Namen (Aži) ändere, so sei jegliche Ähnlichkeit zwischen den Mythen des Ahi und des Aži verschwunden.[2] Dasselbe sei

[1] Journ. As., l. c., pp. 272 und 283 führt Harlez aus, daß V. nur im X. und im XIV. Yašt als Genius des Sieges, und zwar als Verkörperung des Sieges der mazdayasnischen Prinzipien über die Welt des Bösen erscheine. Die Behauptung, daß diese zwei Yašte jung seien, entbehrt natürlich jeglicher Berechtigung. Enthalten doch gerade diese Stücke neben manchen späteren Zutaten viel altes Gut, das wenigstens seinem Inhalte nach älter ist als Zaraθuštra.

[2] Dagegen rückt H. doch wohl von den Grundsätzen seiner ‚école éranisante' merklich ab, wenn er Avesta, trad.[2], p. CXXXIV sagt: ‚Aži war ursprünglich wahrscheinlich der Gewitterdämon, der die Erde austrocknende Räuber der Wolken; sein Besieger ist der Gewitterheros, der mit seinem Blitze den Dämon zermalmt und die Regengüsse zur

bei allen oder nahezu bei allen Namen der Fall, welche dem Veda und dem Awesta gemeinsam seien (De l'exégèse, p. 81f.). Auch zwischen dem awestischen Gandarəwa mit der goldenen Ferse, der sich am Meere Vourukaša aufhält und die Welt des Aša zu verderben droht, und der großen Schar der indischen Gandharven, den himmlischen Musikanten, bestehe keinerlei Analogie, sie seien vielmehr ganz entgegengesetzter Art. Derselbe Gegensatz bestehe zwischen dem awestischen Kərəsāni und dem vedischen Kṛśānu. Denn jener sei ein irdischer König, ein gottloser Tyrann, der die awestischen Priester aus seinem Reiche verjagte und hernach von Haoma abgesetzt wurde, während Kṛśānu ein himmlischer Schütze sei, der den himmlischen Soma bewache und von dem den Soma raubenden Falken gefürchtet werde. Solch entgegengesetzte Gestalten miteinander zu vergleichen, sei zweifellos ‚une plaisanterie' (De l'exégèse, p. 82f.; 108).

Ich würde eine Auseinandersetzung mit dieser, wie ich meine, verkehrten und oberflächlichen Betrachtungsweise für überflüssig halten, wenn sie nicht Schule gemacht und geradezu lähmend und entmutigend auf die Forschung über die Beziehungen zwischen Veda und Awesta gewirkt hätte. Da es sich überdies um eine Frage von grundsätzlicher Bedeutung handelt, die auch bei der Beurteilung des Verhältnisses zwischen den Aməša Spəntas und den Adityas eine Rolle spielt, werden hier wohl einige Bemerkungen am Platze sein, welche die durch eine geschickte Darstellung verdeckten Schwächen der Harlezschen Beweisführung ins rechte Licht rücken sollen.

Die Methode, die H. anwendet, zeichnet sich durch übertriebene Einfachheit und durch eine Naivität der Anschauung aus, die in einem seltsamen Gegensatz zu dem Anspruch auf Unfehlbarkeit steht, den diese Methode erhebt, und zu der Strenge und Geringschätzung, mit der sie die ‚école védisante' beurteilt. Würde diese willkürliche Methode etwa in der vergleichenden Märchenforschung oder auf irgendeinem anderen Forschungsgebiete angewendet, so würde sie auch in den sichersten Fällen dahin führen, daß zwei Gestalten, die nicht

Erde hinabsendet. Das Awesta hat aus der Schlange ein Geschöpf des Aŋra Mainyu gemacht, das dieser zum Zwecke der Vernichtung des *aša* hervorgebracht hat.'

in allen Einzelheiten übereinstimmen, als nicht zusammengehörig betrachtet und auch nicht auf eine einzige ursprüngliche Fassung zurückgeführt werden dürften. In den oben erwähnten Fällen aber, in denen Harlez kurzweg jede Vergleichung ablehnt, deutet schon die Gemeinsamkeit der Namen darauf hin, daß die Verschiedenheiten der Träger eines gemeinsamen Namens nur Varianten einer ursprünglichen Fassung darstellen. Und daß dem so ist, läßt sich in der Tat für die meisten der Gestalten, die hier in Betracht kommen, zum mindesten wahrscheinlich machen.

Wohl das schwächste aller Argumente, deren H. sich bedient, ist der Hinweis darauf, daß einige der oben erwähnten vedischen Gestalten göttlichen Wesens sind, während die mit ihnen verglichenen awestischen Gestalten als Menschen, als Heroen und Könige erscheinen. Daß gerade die iranische Fassung in dieser Beziehung zum Teile eine jüngere Entwicklungsstufe vorstellt, ist doch unverkennbar. Den zwingendsten Beweis liefert das Beispiel des Aži Dahāka. Aus ihm hat die iranische Sage einen — naturgemäß Verderben stiftenden, grausamen — Herrscher gemacht, der nach dem Awesta seinen Sitz in Babylon hat, nach mittelpersischen Quellen (Bundahišn 31, 6) väterlicherseits von dem Stammvater der Araber herstammt, bei Firdousi der Sohn eines edlen, frommen Araberscheichs ist. Aber die drei Mäuler, drei Köpfe und sechs Augen, die das Awesta ihm zuschreibt, seine Herkunft mütterlicherseits von Aŋra Manyu (Bundah., l. c.), die zwei Schlangen, die bei Firdousi der Kuß des Teufels aus den Schultern des Ḍaḥḥak hervorwachsen macht, Anoyš, die Mutter der Schlangen (մայրն վիշապաց), die bei Moses von Khorene als Gattin des ‚Mederkönigs' Ašdahak erscheint (ed. Le Vaillant de Florival I, 120; 124), und manches andere noch weisen deutlich genug auf die ursprüngliche Drachennatur dieses Herrschers von Iran hin. Ein ähnlicher Fall der Vermenschlichung eines feindlich gedachten mythischen Wesens liegt bei Kərəsāni vor. Ihn hat, wie wir annehmen dürfen, die iranische Sage oder — wohl richtiger — die awestische Theologie aus einem mythischen Wesen, das den himmlischen Soma bewacht, den Unsterblichkeits- und Opfertrank Göttern und Menschen verwehrt und auf den ihn raubenden Vogel schießt, in einen den Priestern feindlich gesinnten

Tyrannen verwandelt, der von Haoma aus der Herrschaft vertrieben wird.[1] Ist derartiges möglich, so werden selbst diejenigen, welche abgesehen von den Namen keinerlei Ähnlichkeiten zwischen Yama und Yima, Trita und Θraētaona gelten lassen wollen, die Annahme nicht für unbegründet halten dürfen, daß auch das irdische Königtum des Yima und des Θraētaona jüngeren Datums und erst auf iranischem Boden erwachsen sei. Dazu kommt noch, daß die Gestalten des vedischen Yama und des Trita menschliches Wesen oder Ansätze zur Vermenschlichung aufweisen. Denn ist Yama auch ein himmlischer König, so wird er doch auch als derjenige angesehen, welcher zuerst den Weg ins Jenseits gefunden, den Pfad für viele Nachkommende erkundet hat und ihn als erster selbst gegangen ist: der als erster der Sterblichen gestorben ist. Die öfter behandelte Frage, ob Yama ursprünglich ein Gott gewesen sei, aus dessen Naturbedeutung die Vorstellung von dem ersten gestorbenen Menschen abgeleitet werden konnte, oder ob er als der erste Mensch sich zum Beherrscher der Abgeschiedenen in einem himmlischen Paradiese entwickelt habe, darf hier unerörtert bleiben. Die Tatsache allein, daß Yama auch als der erste Sterbliche vorgestellt wurde, verbietet, aus seinem himmlischen Königtum seine Wesensverschiedenheit von dem irdischen König Yima zu folgern. Aber auch die anderen Unterschiede zwischen Yama und Yima sind nicht von der Art, daß sich nicht noch gemeinsame Züge erkennen ließen. Dahin gehört, wie mit Recht des öftern schon betont worden ist, daß jeder von beiden Herrscher in einem Paradiese ist: Yama, des Vivasvant Sohn, in einem von unversieglichem Licht erfüllten, von gewaltigen (?) Wassern durchströmten Paradiese,

[1] Bei dieser durchaus theologischen Umdeutung, die der Mythos erfahren hat, erscheint es verständlich, daß Kərəsāni, der nach der ursprünglichen Fassung die Herabholung des Haoma zu verhindern versucht hatte, in einen Feind der Priester (*aϑarvan*) und Haoma, der Gott, in seinen Gegner und Bestrafer verwandelt worden ist. Ich würde es schon deswegen nicht wagen, mit Hüsing (Iran. Überlieferung 223) in Yasna 9, 24 Haomō durch Humāyā (die als weiblicher Adler dem Vogel der vedischen Fassung entsprechen soll) zu ersetzen. Der Versuch, den ‚ursprünglichen Text‘ dieser Stelle und damit eine ältere iranische Fassung des Mythos herzustellen, erscheint mir sehr gewagt und führt zu höchst unsicheren Ergebnissen.

das eine Stätte der Sättigung und der Freuden, der Wunscherfüllung und der Unsterblichkeit ist (R̥V. IX, 113, 7 ff.), Yima, der Sohn des Vivahvant, der strahlende, der glanzvollste unter den Geborenen, der sonnengleiche unter den Sterblichen, in einem irdischen Paradiese, in dem er Vieh und Menschen unsterblich macht, in dem Wasser und Pflanzen nicht vertrocknen und unerschöpfliche Speise gewähren, in dem es weder Kälte noch Hitze, weder Alter noch Tod, nicht Schmerz und nicht Neid gibt (Yasna 9, 4 ff.; Vd. 2, 5).[1] Diese Übereinstimmung, die gewiß nicht als ‚unwesentlich' bezeichnet werden kann, wird durch die Berührungspunkte zwischen den Vätern Vivasvant und Vivahvant noch erheblich verstärkt. Denn Vivahvant ist (Yasna 9, 4) der erste Sterbliche gewesen, der den Haoma gepreßt hat, und Vivasvant erscheint im R̥gveda, wie insbesondere Hillebrandt (Ved. Myth. I, 482 ff.) gezeigt hat, als der mythische erste Opferer. Daß es sich in allen den Stellen des R̥V., in denen Vivasvant diese Bedeutung hat, um den Vater des Yama handelt, geht deutlich aus R̥V. X. 21, 5 (*agnír jātó átharvaṇā*

[1] In ähnlicher Weise wie Yamas himmlisches und Yimas irdisches Paradies wird die Sabhā des Yama in der bekannten Stelle des Mahabhārata (ed. Calcutta II, 311 ff.) geschildert: ‚Sonnenhell strahlend . . . durch eigenes Licht . . ., nicht zu kalt und nicht zu heiß; weder Kummer, noch Alter, weder Hunger, noch Durst, noch Unliebsames . . . sind darin; alle Wünsche . . . werden dort erfüllt . . .; reichliche schmackhafte Speise . . . und schmackhaftes Wasser . . . gibt es dort . . .' Wenn auch ähnliches von den Sabhās des Indra, Varuṇa und Brahman ausgesagt wird, so dürfen wir doch annehmen, daß diese Einzelheiten, die übrigens in der Schilderung der Sabhā des Yama ein wenig ausführlicher dargestellt werden, für die himmlische Wohnung des Yama von Anfang an charakteristisch gewesen sind. So sind auch ‚die vom Feuer verzehrten' (*agniṣvāttāḥ*, vgl. R̥V. X, 15, 11) und andere Pitaras, die auch in der Sabhā des Brahman erscheinen, wohl nur in der Sabhā des Yama am Platze. Daß es sich bei dieser nicht etwa nur um eine Götterwohnung gleich den anderen handelt, und daß die Beschreibung von Yamas Sabhā an die vedischen Vorstellungen vom himmlischen Paradiese anknüpft, geht auch daraus hervor, daß in Yamas Wohnung die Guten, Rechthandelnden (*suvratāḥ satyavādinaḥ . . . śuddhāḥ pūtāḥ puṇyena karmaṇā . . . sukr̥taiḥ karmabhiḥ . . . bhūṣitāḥ*) gelangen. Vgl. R̥V. X, 17, 4: *yátrā́sate sukŕ̥taḥ* . . . Allerdings sitzen in Yamas Sabhā auch die Bösewichte (*duṣkr̥ta-karmāṇaḥ*). Vgl. noch Mahābh. XIII, 4856 ff.: *yatra preto nandati puṇyakarmā, yatra pretaḥ śocate pāpakarmā, . . . yatrānr̥taṃ neryate yatra satyam.*

vidád víśvāni káryā | *bhávad dutó vivásvato . . . priyó yamásya kámyo . . .*) hervor.[1]

Eine weitere Übereinstimmung, die indessen nicht genügend gewürdigt wird, besteht darin, daß dem ersten Geschwisterpaar Yama-Yamī des Ṛgvedaliedes X, 10 das Geschwisterpaar Yim (J̌am)-Yimak (J̌amak) des Bundahišn entspricht. Die Gründe, die gegen diese Zusammenstellung geltend gemacht worden sind, sind nichts weniger denn überzeugend. Dies gilt vor allem von den ‚scharfsinnigen Bemerkungen‘ El. H. Meyers (Gandharven-Kentauren 229 ff.), auf die Hillebrandt (Ved. Myth. I, 495) sich beruft, aber auch von den Gründen, die Hillebrandt außerdem noch ins Treffen führt. Beide messen dem Umstand, daß eine Schwester des Yima erst im Bundahišn und nicht schon im Awesta erwähnt wird, große Bedeutung bei. Daraus wird gefolgert, daß nicht nur Yamī, da sie einem späten, ‚gekünstelten‘ und ‚tendenziösen‘ Hymnus angehöre, eine spätere Schöpfung (gleich Indrāṇī oder Varuṇānī) sei, sondern daß dieselbe stets ‚schöpferische Kraft der Sage‘, die dem Yama wegen seiner etymologischen Bedeutung ‚Zwilling‘, und zwar erst in ‚der Zeit willkürlicher theologischer Spekulation‘, ein weibliches Gegenstück an die Seite gestellt habe, ganz unabhängig davon in nachawestischer Zeit zu Yim eine Zwillingsschwester Yimak erfunden habe. Es ist schon an sich höchst unwahrscheinlich, daß die schöpferische Kraft der Sage sich in spätvedischer wie in ‚spätiranischer‘ Zeit in solch gleichartiger Weise betätigt habe. Aber auch die Voraussetzungen, auf denen diese Konstruktion beruht, erweisen sich bei näherem Zusehen als hinfällig. Man ist vor allem nicht berechtigt, aus der späten Entstehungszeit des Ṛgvedaliedes X, 10 zu schließen, daß die Gestalt der Yamī und die Vorstellung von dem Inzest des ersten Ge-

[1] Ich kann nicht mit Hillebrandt (l. c., 485) finden, daß die Deutung dieser Stelle unentschieden bleibt. Wie in den anderen Stellen, in denen Vivasvant der mythische erste Opferer ist, erscheint auch hier Agni als sein Bote, und wie er dort von Mātariśvan oder von den Ayus herabgeholt wird, so wird er hier von dem Atharvan erzeugt, der nach X, 92, 10 ‚als erster durch Opfer feste Ordnungen schuf‘. Bemerkenswert ist wohl auch, daß in X, 14, 6 unmittelbar nach Yama und Vivasvant die *áṅgiraso naḥ pitáro návagvā átharvāṇo bhṛ́gavaḥ* angerufen werden.

schwisterpaares (die der Dichtung zugrunde liegen muß, obwohl der Yama des Hymnus die Aufforderung zur geschlechtlichen Vereinigung mit der Schwester entrüstet zurückweist) ebenso jungen Datums seien. Daß ‚willkürliche theologische Spekulation' aus dem Namen des Yama die Gestalt der Schwester Yamī und die Geschichte von dem Inzest oder auch nur von dem beabsichtigten Inzest herausgeklügelt habe, ist doch kaum glaublich. Da ist es denn doch wahrscheinlicher, daß beides trotz der späten Erwähnung von Anfang an dem Vorstellungskreise von Yama, dem ersten der Sterblichen, angehört habe. Ferner gebietet ‚Vorsicht vom kritischen Standpunkt' doch wohl, daß man das Nichtvorkommen einer Schwester des Yima im Awesta, zumal in unserem Texte, in dem vieles nur in Bruchstücken und Trümmern oder in kurzen Andeutungen erhalten ist, nicht als Beweis für spätere Erfindung werte.[1] Wenn aber Hillebrandt darauf Gewicht legt, daß Yim mit einer Dämonin und Yimak mit einem Dämon Affen, Bären und andere (schädliche) Tierarten zeugen (Bundah. 23, 1), so haben wir es da offenbar mit einem nur der iranischen Sage eigentümlichen Zug zu tun, der indessen ebensowenig als Argument gegen die Zusammenstellung der Geschwisterpaare verwendet werden darf, wie die Differenzen zwischen dem vedischen Yama und dem awestischen Yima irgend etwas gegen die Identität dieser zwei Gestalten beweisen. Dagegen möchte ich die Aufmerksamkeit darauf lenken, daß nach einem Pählävi-Rivāyät (bei West, Sacr. Books of the East 18, 419) Yimak nach der Wahrnehmung, daß ihr Gatte ein böser Dämon sei, sich als Hexe verkleidete und sich mit ihrem Bruder Yim, der vom Weine trunken war und die List der Schwester nicht merkte, geschlechtlich vereinigte. Es wird hinzugefügt, beide seien hierauf zu der Überzeugung gelangt, daß die Verwandtenehe eine gute Sache sei. Ist die Quelle auch jung — jünger als der Bundahišn — so dürfen wir doch bei aller Vorsicht vom kritischen Standpunkt den hier überlieferten Zug, gerade weil er mit der Weigerung des vedischen Yama gegen die geschlechtliche Vereinigung mit

Meyer beruft sich sogar darauf, daß auch Firdousī eine Schwester des Ǯam nicht erwähnt. Da aber die Sage von Yim und Yimak dem Dichter vermutlich bekannt gewesen ist, so beweist ihre Nichterwähnung das gerade Gegenteil von dem, was M. aus ihr geschlossen hat.

der Schwester so auffallend übereinstimmt, für alt und ursprünglich halten. Man wird doch nicht etwa behaupten wollen, daß auch dieser der indischen und iranischen Überlieferung gemeinsame Zug hier wie dort selbständig — durch die stets schöpferische Kraft der Sage — entstanden sei. Der Wert der Mitteilung (Bundah. 31, 4), daß Yim und Yimak ein Menschenpaar gezeugt haben, wird also weder durch den Umstand beeinträchtigt, daß jener mit einer Dämonin, diese mit einem Dämon Affen, Bären und andere Tiere zeugen, noch auch dadurch, daß sie nur einmal als Eltern eines Menschenpaares bezeichnet werden. Wenn es demnach wohl keinem Zweifel unterliegt, daß die Gestalt der Yimak nicht erst eine Schöpfung der Parsentradition ist, sondern in die awestische Zeit zurückreicht, in der sie schon die Schwester Yimas, des Sohnes des Vivahvant, des Herrschers in einem irdischen Paradiese gewesen sein muß, so ist offenbar auch der Yama des ṚV.-Liedes X, 10, der Bruder der Yamī, mit Yama, dem Sohne des Vivasvant, dem ersten der Sterblichen, dem Herrscher in einem himmlischen Paradiese, identisch, obwohl Yama in diesem Liede nicht Vivasvant als seinen Vater bezeichnet, sondern seine Herkunft von dem Gandharva in den Wassern und von der Wasserfrau ableitet. Abgesehen davon, daß die Deutung des Gandharva in den Wassern an dieser Stelle schwierig ist und unsicher bleibt, scheint mir die Vaterschaft des Vivasvant denn doch mit der Abstammung des Yama und der Yamī von dem Gandharva vereinbar zu sein. Denn die Worte *sá no nábhiḥ paramáṃ jāmí tán nau* (‚dies ist unser Ursprung, dies unser beider höchste Verwandtschaft‘) müssen nicht die Elternschaft des Gandharva und der Wasserfrau ausdrücken, sie können sich vielmehr sehr wohl auf ein entfernteres verwandtschaftliches Verhältnis beziehen.[1]

[1] So ist ṚV. I, 105, 9 (*amí yé saptá raśmáyas tátrā me nábhir átatā | tritás . . . sá jāmitváya rebhati*) mit *nábhiḥ* und *jāmitvám* sicherlich entferntere Verwandtschaft, der Ursprung des Geschlechtes gemeint. Dasselbe Verhältnis liegt vor, wo der Vater Himmel als Ursprung (*nábhiḥ*: I, 164, 33) oder als alte Verwandtschaft (*purāṇám . . . jāmí*: III, 54, 9) und die Mutter Erde als Verwandte (*bándhuḥ*: I, 164, 33) bezeichnet werden. Noch deutlicher ist X, 61, 18: *sá no nábhiḥ paramásyá vā ghāhám tát paścá katitháś cid āsa* (‚das ist unsere höchste Verwandtschaft mit ihm; ich war nach ihm der so und so vielte‘). Andrerseits ist

Wir dürfen uns mit der Erwähnung dieser gewiß nicht unwesentlichen Übereinstimmungen zwischen Yama und Yima begnügen und auf die Anführung von weniger sicheren Berührungspunkten verzichten.[1] Was aber die Verschiedenheiten zwischen den zwei Gestalten betrifft, so muß gerade wegen des Vorhandenseins wesentlicher Analogien zunächst die Möglichkeit offen gelassen werden, daß auch die vedischen Inder eine der Sage von dem ‚Frevel' des Yima ähnliche Erzählung von einer Verfehlung Yamas, des ersten der Sterblichen, der den Pfad ins Jenseits als erster gegangen ist, besessen haben. Wenn ferner nach dem awestischen Berichte Yima, in Indien aber nicht Yama, sondern Manu mit der Flutsage in Verbindung stehen, so wird nur buchstabengläubige Hyperkritik, wie sie Harlez geübt hat, darin einen wesentlichen Unterschied zwischen Yima und Yama erblicken. Denn Manu, des Vivasvant Sproß, ist — dies ist schon oft ausgesprochen worden — eine ‚Doublette' Yamas, er ist aber darum keineswegs, wie Roth (ZDMG IV, 430) gemeint hat, ‚eine jüngere, indische Schöpfung', wenn er auch schon in der Zeit des Ṛgveda von Yama deutlich unterschieden wird. Der Beweis wird durch die iranischen Zeug-

es ganz unwahrscheinlich, daß der Gandharva in den Wassern und die Wasserfrau mit Vivasvant und Saraṇyū identisch seien, daß also der Vers X, 10, 4 auf die Hochzeit Saraṇyūs, der Tochter des Tvaṣṭar und Mutter des Yama, mit Vivasvant (X, 17, 1—2) sich beziehe. Ein Hinweis auf diese Vermählung ist allenfalls erst in den Worten der Yamī (X, 10, 5) enthalten. Entscheidend ist, daß in dem auf den Dialog zwischen Yama und Yamī folgenden Liede (X, 11, 2) *gandharvír ápyā . . . yóṣaṇā* mit der Saraṇyū gewiß nichts zu tun hat. Der Gandharva in den Wassern und die Wasserfrau sind offenbar an *gandharvó . . . apsarā́ . . . yóṣā* in X, 123, 4—5 anzuschließen. Mit Recht hat daher Oldenberg, Rel. d. Veda (2. Aufl.) 281, Anm. 3 Hillebrandts Annahme, daß es sich in X, 10 um einen anderen Yama handle, als ‚gewaltsam' abgelehnt.

[1] Es ist immerhin sehr wohl möglich, daß die Erzählung des Mahābhārata (III, 142, 35ff. = 10933ff.), nach der Viṣṇu im Kṛta-Zeitalter die Rolle des Yama spielte (*yamatvaṃ kārayāmāsa*) und in ihr das Sterben aufhören machte und eine so große Vermehrung von Menschen und Tieren bewirkte, daß die Erde sich um hundert Meilen in die Tiefe senkte, eine Parallele zu dem awestischen Bericht (Vidēvd. II) über Yimas die Erde vergrößernde und Menschen und Vieh vermehrende Wirksamkeit darstellt. Vgl. Jackson, Journ. Am. Or. Soc. 17, 185ff. und vorher schon Spiegel, Ar. Periode 251.

nisse erbracht. Ich habe oben gezeigt, daß das Zwillingspaar Yim und Yimak, obwohl es erst in mittelpersischen Quellen auftaucht, zweifellos mit Yama und Yamī identisch ist, also offenbar mit dem indischen Zwillingspaar in die indo-iranische Zeit zurückreicht. Wie nun bei den Indern neben Yama die Gestalt des Manu, des ‚Menschen', tritt, so erscheint, allerdings wieder in jüngeren, mittelpersischen Quellen, in denen aber bekanntlich viele alte Vorstellungen überliefert werden, neben Yim und Yimak der erste ‚Mensch' (Mašyak, Mēšak, Mahrīk, Martīk, Mart) in Verbindung mit seiner Schwester, der ‚Menschenfrau' (Mašyānīk, Mēšānīk, Mēšānak, Mahriyānīk, Mahriyānak, Martānak).[1] Dieses erste Menschenpaar aber ist mit Zügen ausgestattet, die auch Yim und Yimak eigen sind. Es sündigt gleich Yim gegen Gott und vollzieht, als nach längerem Beisammensein — nach fünfzig Wintern — die Geschlechtslust in ihm erwacht ist, die geschlechtliche Vereinigung (Bundah. 15, 8 ff.). Wenn von diesem Paare in ununterbrochener Reihe sieben Geschwisterpaare abstammen, von denen jedes Mann und Frau wird (ibid. 15, 24), und wenn Yim ein noch späterer Nachkomme des ersten Menschenpaares ist, so kann das nicht ursprünglich sein. Die Rolle des Herrschers im Paradiese weist darauf hin, daß er ehemals am Anfang der Menschheitsentwicklung seinen Platz gehabt haben muß, und es ist offenbar ursprünglich dieser erste Mensch allein gewesen, der mit seiner Schwester den Inzest beging. Diese Auffassung wird auch noch dadurch gerechtfertigt, daß nach Zāčsparam 15, 2 (West, Pahl. Texts 47, 143) Manušak, die Schwester des Manuščihr, der an einer noch späteren Stelle der parsischen Genealogie steht, mit dem Dämon Ešm den bösen Feind der Iranier Kaχᵛard (Kōχarēš) zeugt. Schon West (l. c., Anmerk.) hat bemerkt, daß dieser Bericht eine Doublette zu der Erzählung von Yimak vorstellt, die mit einem Dämon Affen und Bären zeugt. Und Christensen (Festschrift F. C. Andreas 68) hat mit Recht darauf hingewiesen, daß Manušak ursprünglich das weibliche Gegen-

[1] Aus der Vergleichung der Schreibungen in den Pählävībüchern (auch in Anklesarias Ausgabe des großen Bundah.) und bei den arabischen Autoren, insbesondere bei Albērūnī, ergibt sich wohl, daß diese Formen der Namen gebräuchlich gewesen sind. Die Formen mit *š* gehen natürlich auf das awest. *mašya-* (mit angeblichem *š*) zurück.

stück zu einem iranischen Manuš gewesen sein muß. Aus all dem darf man meines Erachtens schließen, daß Yama (Yima) und Manu (Manuš) ursprünglich eine einzige Gestalt gewesen sind: Yama, der erste Mensch (*manu-*) und Herrscher in einem Paradiese, der gegen Gott sündigt, der Unsterblichkeit verlustig wird und nach längerem Beisammensein mit seiner Schwester, durch sie verleitet, mit ihr Nachkommenschaft zeugt. Von dieser Gestalt hat sich, offenbar schon in der indo-iranischen Zeit, das Beiwort *manu-* (,Mensch') abgespalten, und es ist zu einer selbständigen Gestalt geworden, in der in Indien besonders die sakrifikale Seite des Urmenschen hervortritt, während sie in Iran — erst von mittelpersischen Quellen erwähnt — als Mašyak am Beginn der Menschheitsentwicklung einige Generationen vor Yim, als Manuš — der aus der Erzählung von Manuščihr und Manušak zu erschließen ist — eine Anzahl von Generationen hinter Yim stehend nur eine Seite der indo-iranischen Urgestalt, das Urmenschentum, nicht aber das Herrschertum in einem Paradiese verkörpert. Wenn also bei den Iraniern Yima, bei den Indern Manu Held der Flutsage ist, so wird unbefangenes Urteil dies nicht als einen wesentlichen Unterschied erklären. Eine wichtige Übereinstimmung ist im Gegenteil gerade darin gelegen, daß beide Flutberichte, die im übrigen manche Verschiedenheiten aufweisen, an die Person des ersten Menschen geknüpft sind. Denn obwohl dem Yima im Awesta noch Haošyaŋha und Taχma-Urupi vorangehen, so muß er als Herrscher in einem Paradiese, der die Erde ausdehnt und bevölkert und Menschen und Vieh unsterblich macht, nachher aber infolge einer Sünde selbst sterben muß, ursprünglich doch der erste Mensch gewesen sein, wie denn auch der vedische Yama, der erste der Sterblichen, als erster Mensch anzusehen ist.[1] Schon der Umstand, daß als Yimas Nachfolger Aži Dahāka und Θraētaona genannt werden, die ehemals der Yimasage ferngestanden haben müssen, weist darauf hin, daß die Herrscherreihe des Awesta in ihrem ersten Teile jüngeren Ursprungs und aus einer Anzahl

[1] Die Auffassung Hillebrandts (Ved. Myth. I, 490ff.), daß unter *prathamo martyānām* nicht der erste der Menschen, sondern der erste der Sterblichen zu verstehen sei — ursprünglich seien auch die Götter als sterblich angesehen worden — hat schon Scherman, Materialien z. Gesch. d. ind. Visionslit. 133ff., mit treffenden Gründen bekämpft.

der am besten bekannten mythologischen Gestalten zusammengestückelt worden ist.

Die tatsächlichen und die scheinbaren Verschiedenheiten schrumpfen also beträchtlich zusammen, wenn man nicht die überaus einfache und bequeme Methode befolgt, die Texte gläubig hinzunehmen, wie sie sind, und die Verschiedenheiten — z. B. daß Yima eine Burg baut, Yama aber nicht! — nur zu konstatieren, sondern — natürlich mit der gebotenen Vorsicht — den Zusammenhängen nachgeht und das Gemeinsame, das oft noch ganz deutlich hinter den Verschiedenheiten hervorguckt, aus ihnen herausschält. Es ist daher auch grundfalsch, wenn Edv. Lehmann (vgl. oben, p. 43) behauptet, daß auch bei Yama und Yima die Ähnlichkeit nur auf Unwesentlichem beruhe, das Konstituierende aber grundverschieden sei. Ebenso verfehlt wie die Methode, die nur das völlig Übereinstimmende für ursprünglich gemeinsam hält, sonst aber das Vorhandensein von Ähnlichkeiten leugnet, weil sie achtlos an ihnen vorbeigeht, ist das Verfahren von Gruppe, der im übrigen ganz in den Bahnen von Harlez wandelt, aber für Yama den rettenden Ausweg der Entlehnung von den Iraniern her gewählt hat, weil Yama erst in den jüngsten Büchern des Ṛgveda erwähnt werde (Die griech. Culte u. Mythen I, 91). Gerade die Verschiedenheiten, die zwischen den zwei Vorstellungskreisen des Yama und Yima obwalten, machen eine Entlehnung unwahrscheinlich und weisen vielmehr auf eine gemeinsame Quelle, aus der die indischen und die iranischen Vorstellungen in selbständiger Weiterentwicklung geflossen sind. Wie in manchen anderen Fällen ist es auch bei Yama sehr bedenklich, aus der Nichterwähnung vorschnell Schlüsse zu ziehen.[1] Es ist doch auch nicht eben wahrscheinlich, daß der Glaube an das Fortleben in einem himmlischen Jenseits, der mit der Gestalt des Yama eng verknüpft ist (ṚV. IX, 113, 8 und die Yamalieder), der Totenkult oder die Sage von dem ersten gestorbenen Menschen der älteren Zeit der ṛgvedischen Epoche fremd ge-

[1] Hätte nicht ein glücklicher Zufall uns noch die einzige Stelle der Gāϑās (Y. 32, 8) erhalten, in der des Yima, Sohnes des Vivahvant, und zwar als eines Frevlers, Erwähnung geschieht, so hätte gar mancher gewiß die Ansicht vertreten, daß den älteren Teilen des Awesta die Gestalt des Yima unbekannt gewesen sei.

wesen und erst anderswoher entlehnt worden seien! Aber Gruppe hat ja auch bei Soma-Haoma aus ganz unzureichenden Gründen der ‚Hypothese des Importes' den Vorzug vor der Herleitung aus der indo-arischen Urzeit gegeben. Auf eine weitere Auseinandersetzung mit einer Methode, die ‚Ähnlichkeiten' leichthin als bloßen ‚Zufall' erklärt und, wo dies nicht möglich ist, zur ‚Hypothese des Importes' ihre Zuflucht nimmt, dürfen wir verzichten. Nur einige ‚Zufälle', die Harlez und, im Anschluß an ihn, Gruppe konstatiert haben, müssen wir noch einer Betrachtung unterziehen.

Harlez behauptet (vgl. oben p. 44), daß Trita, Traitana und Θrita, Θraētaona nur ‚quant au nom' aneinander erinnern, und Gruppe hat (l. c., p. 88f.) hinzugefügt, bei Trita und Θraētaona scheine ein Zufall ‚sein neckisches Spiel getrieben zu haben'. Die Analogien zwischen diesen Gestalten seien ‚nur so vager Art und lassen sich nur so ungefähr vermuten, wie es bei so nahe verwandten Sprachen sehr leicht durch Zufall hergestellt wird'. Auf die sonderbare, auch von anderen angewandte Erklärung ‚zufälliger' Übereinstimmungen aus der nahen Verwandtschaft der Sprachen werden wir noch zurückkommen. Was aber die Analogien zwischen den Gestalten und Mythen des Trita und des Θraētaona betrifft, so kann gewissenhafte Erwägung doch nur zu der Feststellung führen, daß hier nicht vage Anklänge, sondern weitgehende tatsächliche Übereinstimmungen vorliegen. Wir wollen die zumeist längst bekannten und feststehenden Tatsachen zusammenfassen und die gegen die Vergleichung erhobenen Einwände prüfen. Trita Aptya erschlägt durch Indra gestärkt den laut schreienden, dreiköpfigen, sechsäugigen Dämon Viśvarūpa (ṚV. X, 99, 6), den auch Indra selbst erlegt (X, 8, 8. 9; II, 11, 19) — denn es ist nicht eine einmalige, sondern eine immer wieder sich wiederholende, mit der Gewinnung der ‚Kühe' (der Wasser und des Himmelslichtes) verbundene Heldentat, wie ja auch die mit verschiedenen Namen bezeichneten Dämonen (Śuṣṇa-Kuyava, Ahīśuva usw.) offenbar nur ‚Hypostasen' des Ahi Vṛtra sind,[1] der von Indra, aber auch von Trita erschlagen wird. In ähnlicher Weise erscheinen auch im Awesta, wie Hüsing (Die iran. Überlieferung 172f.) mit Recht

[1] Vgl. L. v. Schroeder, Herakles und Indra 33f.

betont, der Held des Drachenkampfes und der Drache selbst in mehrere, voneinander unterschiedene Gestalten gespalten. Mit Sicherheit darf man dies vor allem von dem dreiköpfigen, sechsäugigen, von Θraētaona erschlagenen Aži Dahāka und dem *von Kərəsāspa besiegten, Männer und Rosse verschlingenden,* giftigen Aži Srvara (Y. 9, 8 und 11) behaupten. Beide Drachenkämpfe sind der Ausdruck eines und desselben mythischen Vorgangs. Zu den natürlichen, aus dem Wesen des Mythos sich ergebenden Abspaltungen ist aber im Awesta noch eine jüngere, durch äußere Einflüsse verursachte Teilung der Gestalt des Helden hinzugekommen. Wie die spätere Tradition aus dem Beiwort *nairē.manah* (‚männlichen Sinnes‘) und dem Geschlechtsnamen *Sāma* des Kərəsāspa selbständige Gestalten, einen Sohn und einen Enkel des Kərəsāspa, gebildet hat,[1] so ist im Hōm-Yašt Āθwya als Vater des Θraētaona Āθwyāni von Θrita abgetrennt und zu einer neuen Gestalt gemacht worden. Zu diesem Schluß zwingt die Gestalt des vedischen Trita Āptya. Es ist ja reinste Willkür und kann durch nichts gerechtfertigt werden, wenn man an seiner Identität mit Θrita und Āθwya zweifelt. Die ‚Begründung‘ des die Identität leugnenden Standpunktes hat denn auch bezeichnenderweise immer nur in der Annahme eines ‚Zufalles‘ bestanden. Man kann aber auch noch aus dem Awesta selbst deutlich erkennen, wie die Spaltung in einen Āθwya und einen Θrita entstanden oder — wenn das Beiwort Āθwya sich schon sehr früh in eine selbständige Gestalt verwandelt haben sollte — vervollständigt worden ist. Die im Hōm-Yašt und in anderen Teilen des Awesta enthaltene Darstellung, nach der das Gelingen der Tat des Helden oder seine Geburt der Lohn für das einer Gottheit (Haoma, Ardvī Sūrā Anāhitā, Drvaspā, Vayu, Aši) dargebrachte Opfer ist, ist sicherlich jüngeren Datums. Ist schon das Künstliche dieser Einkleidung alter Mythen unverkennbar, so kann es kaum noch zweifelhaft sein, daß bei der Aufzählung des ersten, zweiten, dritten, vierten Opferdarbringers der von Āθwya abgetrennte Θrita nur deswegen die Stelle des dritten Opferers erhalten hat und dadurch in nähere Beziehung zu dem Sāma Kərəsāspa (anstatt zu Āθwya und Θraētaona) gebracht worden ist, weil

[1] Näheres schon bei Spiegel, Eran. Alterthumsk. I, 559 ff.

sein Name an das Zahlwort *ϑritya* (‚der dritte') anklingt. Ein Rest der ursprünglichen Zugehörigkeit zu Āθwya und Θraētaona ist noch darin enthalten, daß Θrita in der Aufzählung unmittelbar auf Āθwya und Θraētaona folgt. Überdies beweist *aber auch die sprachliche Zugehörigkeit von Θrita zu Θraētaona,*[1] dem Sohne des *Āθwya, daß nicht Āθwya allein, sondern* Θrita Āθwya der Name des Vaters von Θraētaona Āθwyāni gewesen ist, und daß man erst später Θrita fälschlich zu einem Angehörigen des Sāma-Geschlechtes gemacht hat. Das sind nicht haltlose Vermutungen, sondern Folgerungen, zu denen gewissenhafte Betrachtung der Überlieferung führen muß. Die Anhänger der ‚école éranisante' haben aber, anstatt die Überlieferung zu prüfen, mit souveräner Geberde entschieden, daß die Übereinstimmung von Veda und Awesta in bezug auf die Namen Trita Aptya und Θrita-Āθwya einem Zufall zuzuschreiben sei. Harlez hat gegen die Identifizierung dieser Gestalten noch eingewendet, daß Trita ein Gott sei, der noch vor Indra die Wolkendämonen besiegt habe, Θrita aber ein Mensch, König von Eran und erster Arzt der Welt, und daß Θraētaona als Besieger des Aži Dahāka und als Kämpfer in den Kriegen der Iranier erscheine, während von dem vedischen Traitana nur berichtet werde, daß er dem Dichter des Liedes RV. I, 158 den Kopf spalten wollte. Demgegenüber muß, wie schon oft geschehen, zunächst darauf hingewiesen werden, daß die Besiegung des Drachen, die im Veda dem Trita nachgerühmt wird, im Awesta nicht dem Θrita, sondern dem Θraētaona zugeschrieben wird. Selbst wenn man nun mit Harlez in dem Umstand, daß der im Vidēvdāt (20, 2) erwähnte Θrita als erster Arzt erscheint, einen wesentlichen Unterschied zwischen Trita und Θrita erblicken wollte, steht es doch, wie wir dargelegt haben, unzweifelhaft fest, daß zwischen dem im Hōm-Yašt genannten Θrita und Θraētaona die engste Beziehung obwaltet, daß also Θrita dem Mythenkreis des Θraētaona angehört. Daraus ergibt sich aber für jeden, der sehen kann und will, die Identität von Trita und Θrita. Denn auch darin, daß Θraētaona, und nicht Θrita, den Drachen erlegt,

[1] Zuletzt darüber Wackernagel, Götting. Nachrichten. Phil.-hist. Kl. 1914, p. 61.

wird jeder, der die innerhalb der iranischen Überlieferung selbst sich vollziehenden Wandlungen kennt und nicht die vollständige Übereinstimmung der Mythen zweier auch noch so nah verwandter Völker erwartet, nur eine unwesentliche Verschiebung der Verhältnisse gegenüber der indischen Überlieferung erblicken. Θraētaona aber ist ursprünglich ebensowenig ein irdischer König und Herrscher von Iran wie Aži Dahāka oder Kərəsaspa. Sie sind mythische Gestalten, die in genau derselben Weise zu Königen geworden sind, in der die spätere Sage aus dem Urmenschen Gaya Marətan den ersten iranischen König und aus dem Gandarəwa einen Hausverwalter des Aži Dahāka[1] gemacht hat. Andrerseits würde die Zusammengehörigkeit von Θraētaona mit dem indischen Trita auch dann nicht in Frage gestellt sein, wenn die Behauptung, daß dieser ein Gott sei, völlig zuträfe. Mit Rücksicht darauf, daß von Trita (ṚV. I, 105, 17) auch berichtet wird, er habe im Brunnen die Götter um Hilfe angerufen und sei durch Bṛhaspati befreit worden, darf man daran zweifeln, daß er von Anfang an ein Gott gewesen sei. Wesentlich und maßgebend ist in jedem Falle, daß er ein mythischer Held ist, der eine der Heldentat des Θraētaona ähnliche Tat vollbringt. Man hat ferner mit Unrecht aus dem Umstand, daß Θrita im Vidēvdāt (20, 2f.) als erster Arzt erscheint, einen schwer ins Gewicht fallenden Gegensatz zwischen ihm und Trita konstruiert oder darin wenigstens eine bemerkenswerte Verschiedenheit gesehen. Zunächst sei hier festgestellt, daß auch Θraētaona, der Drachenbezwinger, mit der Abwehr von Krankheiten in Verbindung gebracht wird. Denn Yt. 13, 131 wird seine Fravaši angerufen, damit man außer der durch den Drachen bewirkten Feindschaft auch dem Fieber und anderen Krankheiten — die auch

[1] Bei Firdousī (ed. Vullers I. 55, V. 403) heißt er رهی (‚Diener‘), پیشکار (‚Verwalter‘, V. 435 u. 448), نگهبان (‚Wächter‘, V. 447), im Mujmil at-tavārīχ, Journ. As. Sér. IV, t. I (1843), p. 414 وکیل (‚Beamter‘, ‚Verwalter‘). Daß Firdousīs کُندرَو (Kundrou) tatsächlich der Gandarəwa ist (vgl. v. Stackelberg, Indog. Forsch. 4, 149 ff.), wird durch die Schreibung des Mujmil (l. c.) کندروق, statt گندروف, bewiesen. Denn گندروف gibt das awestische gandarəwa (گك ist nach Andreas ם) und die daraus hervorgegangenen Pählävischreibungen גנדרף, גנדריף (Mēn. Xr. 27, 50) wieder.

Θrita (Vd. 20, 2) abwehrt — Widerstand leisten könne.[1] Wir haben es da nicht etwa mit einem Zug zu tun, der der Gestalt des Θraētaona nur durch einen Zufall angeflogen oder willkürlich beigelegt worden ist. Daraus, daß unmittelbar vorher (130) die Fravaši des Yima — der während seiner Herrschaft Menschen und Vieh unsterblich, Wasser und Pflanzen unversieglich gemacht hat (Y. 9, 4) — seinem Wesen und seinem Wirken entsprechend gegen die von den Daēvas bewirkte Armut und gegen futterlose Trockenheit, die Fravaši des Kərəsāspa aber nachher (136) gegen das feindliche Heer, gegen Räuber und gegen die von Räubern bewirkte Feindschaft angerufen wird, darf man schließen, daß die Macht, Krankheiten zu verscheuchen, seit jeher einen dem Wesen des Θraētaona eigentümlichen Zug gebildet hat und möglicherweise schon sehr früh mit dem Mythos von dem Drachenkampf von der Gestalt des Θrita auf ihn übertragen worden ist. Nun werden im Ṛgveda (VIII, 47, 13f.) bekanntlich die Adityas und Uṣas angefleht, die offen und insgeheim begangene Sünde und den bösen Traum[2] weit weg zu Trita Āptya zu schaffen. Daß es sich dabei nicht allein um Sünden und böse Träume, sondern auch um Krankheiten handelt, geht aus Ath. V. VI, 113 hervor, wo in Verbindung mit der Sünde, die die Götter an Trita und dieser an den Menschen ‚abgewischt' haben, von der Krankheitsdämonin Grahi die Rede ist, welche die Götter durch Zauber verschwinden machen sollen. Wenn die schon in dem Liede des Atharvaveda angedeutete brahmanische Überlieferung Tritas Sünden und Krankheiten verscheuchende Macht daraus erklärt, daß die durch den blutigen Teil des Opfers mit Schuld beladenen Götter diese Sünde auf die — zu diesem Zwecke erst erschaffenen — Sündenböcke Ekata, Dvita und Trita abwälzen, die die Sünde an gewisse mit Schuld behaftete Menschen weitergeben, oder daraus, daß Indra, Trita, Ekata und Dvita sich durch die Tötung des Viśvarūpa einer dem Brahmanenmord gleichwertigen Sünde

[1] Daher heißt es im Dātistān ī dēn. (ed. Anklesaria, p. 84 = West, Sacr. Books of the East 18, 90): *pur bēšaz čēgōn Frētōn* ‚voller Heilmittel wie F.'. Vgl. auch Cama Memorial Volume 141 ff.

[2] Vgl. Yt. 13, 104 *ayanąm χ ͧafnanąm*, zu deren Abwehr die Fravaši des Hušyaoθna und anderer gläubiger Männer angerufen werden.

schuldig machen, die Trita dann an sündhaften Menschen ‚abwischt‘,[1] so liegt die priesterliche Mache dieser Deutung klar zutage. Nur Brahmanen konnten ausklügeln, daß die Erlegung des Dämons Viśvarūpa eine sündhafte Tat sei, und daß die Götter ihre Schuld an Trita abwischen, und daß dieser sie auf Menschen abwälze. Diese den Stempel später Erfindung tragende Vorstellung liegt den oben zitierten Ṛgveda-Versen, in denen die Adityas und Uṣas angefleht werden, Sünde und bösen Traum weit weg zu Trita zu schaffen, gewiß nicht zugrunde.[2] Daß hiebei neben der dem Trita eigenen Kraft, Sünden, böse Träume und — wie wir auf Grund von Ath. V. VI, 113 hinzufügen dürfen — Krankheiten zu verscheuchen, auch die große Entfernung eine Rolle spielt, ergibt sich aus ṚV. IV, 23, 7, wo es von Indra heißt, er habe die Schulden weithin zu unbekannten Morgenröten weggetrieben.[3] In diesem Zusammenhang gewinnt aber auch die Stelle der Taitt. S. I, 8, 10, 2, nach der Trita langes Leben verschafft (*vy u tritó jarimāṇam na ānaṭ*) so sehr an Bedeutung, daß wir in dieser Angabe nicht mit Macdonell (Ved. Mythol. 68) einen ‚sekundären Zug‘ werden sehen dürfen, den Trita als Bereiter des Unsterblichkeit verleihenden Soma erworben hätte. Die Vergleichung des Trita mit den awestischen Gestalten unterstützt vielmehr den aus den vedischen Angaben zu ziehenden Schluß, daß, wie Θraētaona Krankheiten abwehrt und Θrita dieselben Krankheiten verscheucht und ‚den Tod zurückhält‘, ebenso auch für Trita außer der Tilgung von Sünden die Abwehr von bösen Träumen und Krankheiten und die Fernhaltung des Todes besonders charakteristisch sind.

Nachdrücklicher, als wie dies bisher geschehen ist, soll hier auf eine weitere, übrigens längst bemerkte[4] Übereinstimmung

[1] Vgl. Bloomfield, Sacr. Books of the East 42, 521 ff.

[2] Eine Stütze der brahmanischen Auffassung kann natürlich auch nicht darin erblickt werden, daß ṚV. VIII, 47, 17 *ṛṇáṃ saṃnáyāmasi* nach Oldenberg (Ṛgveda, zur St.) bedeutet ‚wir übertragen die Schuld‘ [und hernach den bösen Traum] auf Trita. Vorher werden die Verba *dadhā-tana, párā vaha, pári dadmasi* gebraucht.

[3] Oldenberg zu IV, 23, 7 weist unter anderem noch auf I, 24, 9: *bádhasva dūré nírṛtim* hin.

[4] Vgl. Spiegel, Ar. Periode 271.

der indischen und der iranischen Überlieferung hingewiesen werden. Aus dem Ṛgveda (I, 105, 17) erfahren wir nur noch das Faktum, daß Trita in einen Brunnen geraten ist, in dem er die Götter um Hilfe anruft, und aus dem er durch Bṛhaspati befreit wird. Nach der späteren vedischen und epischen Überlieferung (vgl. Geldner, Ved. Stud. III, 168 ff.) sind es die zwei Brüder des Trita, die ihn aus Neid in den Brunnen stürzen oder — nach einer anderen Fassung —, ohne sich um den in den Brunnen gefallenen Trita zu kümmern, ihres Weges gehen. Wenn man auch selbstverständlich nicht so weit gehen darf, im Anschluß an die indische Tradition das Lied I, 105 dem im Brunnen befindlichen Trita in den Mund zu legen, und wenn auch manche Einzelheiten in den Geschichten von Trita, insbesondere in der Fassung des 9. Buches des Mahābhārata, gewiß spätere Zusätze und Ausschmückungen sind, so ist es doch nicht zweifelhaft, daß das Wesentliche dieser Geschichten, die Schuld zweier böser, neidischer Brüder an dem Unfall des Trita, nicht erst von der Tradition erfunden worden ist. Denn auch von Firēdūn (Θraētaona) wird bei Firdousī (ed. Vullers I, 50, V. 298 ff.) in ähnlicher Weise erzählt, daß zwei Brüder, die ihn auf dem Zuge gegen Aždahā (Aži Dahaka) begleiteten und ob seines Glückes neidisch waren, des Nachts einen Stein von der Höhe eines Berges hinunterrollen ließen, damit er den am Fuße des Berges schlafenden Firēdūn erschlage. Wie nach dem Ṛgveda Bṛhaspati den Trita aus dem Brunnen rettet, so ist es hier ein Engel (Sarōš), der Firēdūn, allerdings vor dem Anschlag der Brüder, in der Zauberei unterweist, so daß dieser durch Zauberkraft das Herabrollen des Steines zu verhindern vermag. Daß solche Übereinstimmung, neben der es natürlich auch Abweichungen im einzelnen gibt und geben muß, nicht als Zufall bezeichnet werden darf, sollte selbstverständlich sein.

Wie uns Firdousī in diesem Falle ein Stück sehr alter iranischer Überlieferung erhalten hat, das eine wertvolle Ergänzung zu der indischen Überlieferung von Trita darstellt, so liegt offenbar in der durch Firēdūn erfolgenden Befreiung der zwei Frauen aus der Gewalt des Aždahā (ed. Vullers I, 53, V. 364 ff.) ein Reflex der Gewinnung der Wasser durch Trita vor, zumal da in einigen Indraliedern die vom Dämon ein-

geschlossenen Wasser als ‚den Dämon zum Herrn [oder Gatten] habend‘ (*dāsápatnīḥ*)[1] bezeichnet werden.

Doch man hat sogar daran gezweifelt, daß der Drachenkampf des Θraētaona sich überhaupt mit dem des Trita vergleichen lasse. Denn der Drache (*ahi*) der indischen Drachenkämpfe sei ein himmlisches, der Aži Dahaka aber ein irdisches Ungeheuer.[2] Dieser Einwand ist natürlich ebenso zu werten, wie die ‚Feststellungen‘, daß Trita ein Gott, Θraētaona aber ein Mensch sei, u. ä. m. Harlez hat (vgl. oben p. 45) noch aus Veda und Awesta alle erreichbaren Verschiedenheiten zwischen dem indischen und dem iranischen Drachen herausgeholt und unter anderem darauf hingewiesen, daß Aži Dahāka von Aŋra Mainyu geschaffen worden sei, nicht zu dem Zwecke, daß er die himmlischen Wasser raube, sondern damit er die Welt des *aša* verderbe. Da diese Betrachtungsweise auch heute noch Anhänger zu haben scheint, wird es nicht überflüssig sein, wenn hier in Kürze die Verkehrtheit dieser Anschauung aufgezeigt wird. Man könnte denjenigen, welche den Unterschied zwischen dem himmlischen und dem irdischen Drachen betonen, zunächst schon entgegenhalten, daß der Mythos sich eigentlich einer krassen Vernunftwidrigkeit schuldig macht, wenn er Schlangen und Eber — so werden die Dämonen öfter benannt — am Himmel erscheinen läßt. Schon dieser Umstand beweist hinlänglich, daß der Unterschied zwischen himmlischen und irdischen Ungeheuern nicht so groß ist, wie er zu sein etwa scheint. Dieser Abstand wird indes noch verkleinert, wenn wir gelegentlich aus dem R̥V. erfahren, daß Dämonen, die von Indra bekämpft werden, zum Himmel emporzusteigen suchen, von Indra aber hinabgeschüttelt werden.[3] Daß der Mythos solch gelehrte Unterscheidungen zwischen himmlischen und ir-

[1] R̥V. I, 32, 11: *dāsápatnīr áhigopāḥ*. Darauf hat schon Darmesteter, Orm. et Ahr. 106f. hingewiesen. Ich halte es übrigens trotz Bartholomae, Altiran. Wtb., s. *dahāka*, und trotz der formellen Verschiedenheit noch immer für wahrscheinlich, daß *dahāka* und *dāsa* (*dāsá*) auch etymologisch verwandt seien.

[2] So auch Spiegel, Ar. Periode 257.

[3] Vgl. II, 12, 12: *rauhiṇám ásphurad vájrabāhur dyā́m āróhantam*; VIII, 14, 14: *māyā́bhir utsísṛpsata(ḥ) . . . dyā́m ārúrukṣataḥ | áva dásyūn̐r adhūnuthāḥ* ||. Ich meine natürlich nicht, daß diese Dämonen auf der Erde hausend gedacht werden.

dischen Drachen überhaupt nicht macht, zeigt der armenische Volksglaube, in dem der ‚von der Erde zum Himmel aufsteigende' Gewitterdrache, *Višap* genannt, von dem Engel Gabriel mit dem Stabe oder der Rute, d. i. mit dem Blitz, geschlagen und in kleine Stücke zerhackt wird, die als Schlangen herabfallen.[1] Der Višap aber ist ursprünglich der awestische Drache, denn das Wort ist identisch mit dem awestischen *višāpa* (‚Gift als Säfte habend', vgl. Bartholomae, Air. Wtb., s. v.), das einmal (Nirangistan 48) Beiwort von *aži* ist, wie der Drache Srvara (Y. 9, 11) als *višavant* (‚giftig') und der offenbar mit ihm identische Drache, gegen den Haoma (Y. 9, 30) angerufen wird, als *višō.vaēpa* (‚Gift spritzend') bezeichnet werden. Und der Engel Gabriel ist an die Stelle des Vahagn (Vərəθrayna, Vṛtrahán) getreten, der bei Agathangelos (ed. Venedig 1835, p. 606) der Drachenwürger (վիշապաքաղ *višapakʿal*) heißt.[2] Der Donner ist das Geschrei, das der vom Engel Gabriel geschlagene Višap ausstößt. Auch der Drache Vṛtra schreit laut, als Indras Donnerkeil ihn getroffen hat (ṚV. I, 52, 10). Und wie der Višap in kleine Stücke zerhackt wird, so liegt auch Vṛtra (I, 32, 7) zerschlagen an vielen Orten da (*purutrā . . . aśayad vyástaḥ*). Wenn diese herabfallenden Stücke des Višap Schlangen sind, so erinnert dies wieder daran, daß nach dem Dēnkart (IX, 21, 9 f.: West, Sacr. Books of the East 37, 214) bei den ersten drei Schlägen, die Frētōn gegen den Körper des Dahāk führt, aus ihm Schlangen und anderes schädliches Getier herauskommen.

Noch sei darauf aufmerksam gemacht, daß der Dämon Śuṣṇa, der ja nur eine Variante der anderen, von Indra und Trita erschlagenen Drachen ist, ṚV. VI, 20, 5 als großer *drúh* (Schädiger, Unhold) bezeichnet, und daß Aži Dahāka Y. 9, 8 eine daēvische *druj* genannt wird. Schließlich bezieht sich das dem Aži D. (l. c.) beigelegte Beiwort *hazaŋra.yaoxšti* (‚tausend Fähigkeiten [oder ähnl.] besitzend') wohl auf Zauberkünste des Drachen — auch der Ḍaḥḥāk bei Firdousī wird Zauberer (*jādū*) genannt — und entspricht den Beiwörtern *māyín*, *māyāvín* u. ähnl., die die Drachen im ṚV. erhalten.

[1] M. Abeghian, Der armen. Volksglaube 78 ff.

[2] Vgl. Hübschmann, Armen. Gramm. 76 und Gelzer, Berichte über d. Verh. sächs. Ges. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1896, p. 104.

Es ergibt sich also bei genauerer Untersuchung eine solche Fülle von wichtigen Übereinstimmungen und Analogien zwischen Trita und Θrita-Θraētaona, daß wir auf die Lösung der Frage, ob auch zwischen Θraētaona und dem vedischen Traitana außer der formellen Zusammengehörigkeit eine sachliche Beziehung besteht, verzichten können. Die Beantwortung dieser Frage ist schwierig, weil Traitana nur einmal (Ṛ V. I, 158, 5), und zwar in einem ziemlich dunklen Verse erwähnt wird. Ich halte es jedoch für sehr unwahrscheinlich, daß Traitana der Name eines Dämons sei, der den Kopf des Dichters (!?) spalten wollte. Wenn im Ṛ V. von dem Spalten oder Abhauen eines Kopfes die Rede ist, so handelt es sich immer um den Kopf eines Dämons. Doch ich wage keine Entscheidung.

Zu den von Harlez und anderen am heftigsten bestrittenen Vergleichungen gehört ferner die des (Indra) Vṛtrahan mit dem awestischen Vərəθraγna. Auch hier werden einige Ergänzungen zu dem, was bisher zugunsten dieser Vergleichung vorgebracht worden ist,[1] am Platze sein. Aus dem oben zu dem armenischen Višap Bemerkten geht hervor, daß die Iranier einen dem Mythos von (Indra) Vṛtrahan und Vṛtra ähnlichen Mythos eines Drachentöters Vərəθraγna besessen haben müssen. Denn Višap und Vahagn sind zweifellos iranischer Herkunft.[2] Wenn dieser Mythos auch im Awesta nicht mehr vorhanden ist, so lassen sich doch noch seine Spuren feststellen. Und zwar meine ich, daß sie in den Zusammensetzungen mit dem Worte *vərəϑra*

[1] Vgl. Hillebrandt, Ved. Myth. III, 188 f.; Oldenberg, Rel. d. Veda[2] 132.

[2] Bei Hillebrandt, l. c., heißt es: ‚Vahagn ist ein altarmenischer Gott von großer Popularität, nach Gelzer vielleicht iranischen Ursprungs‘, während Gelzer (Ber. über d. Verhandl. sächs. Ges. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., 1896, 104) richtig schreibt: ‚Iranischen Ursprungs ist auch der vielleicht . . . populärste Gott der Armenier.‘ Daß im späteren armenischen Volksglauben der den Drachen (*višap*) schlagende Engel Gabriel (vgl. oben p. 65) an die Stelle des Vahagn (Vərəθraγna) getreten ist, ersieht man auch aus der bekannten Stelle des Moses von Khorene (ed. Le Vaillant de Florival I, 126), nach der man des Vahagn Kampf mit den Drachen (*ənd višapaç*) und seinen Sieg über sie in Liedern erzählte und von ihm den Heldentaten des Herakles sehr Ähnliches sang. Auch in den Hymnen der Mysterien des Miθra werden die Heldentaten des Artagnes (Vərəθraγna)-Herakles besungen (Cumont-Gehrich, Myst. d. Mithra, 2. Aufl., p. 100).

vorliegen. Denn die Übereinstimmung oder die Ähnlichkeit der Bildungen *vṛtra-hán* : *vərəϑra-jan*, *vṛtra-hántama* : *vərəϑra-jąstəma*, *áhi-ghna* : *vərəϑra γna*, *vṛtra-hátya* (‚Vṛtratötung‘; ‚Kampf‘: *vṛtrahátyeṣu*): *vərəϑra-γnya* (‚Feindbesiegung‘; ‚Kampf‘: *vərəϑraγnyaēšu*,[1] neben und gleichbedeutend mit *pəšanāhu*), *vṛtra-túr* : *vərəϑra-taurvan*, *vártra-ghna* : *vārəϑra-γna*, *vártra-hatya* : **vārəϑra-γnya* weist darauf hin, daß die vedischen und die awestischen Formen nicht unabhängig voneinander entstanden sein dürften. Da ist denn vor allem die Tatsache sehr bemerkenswert, daß Indras Donnerkeil (*vájra*) als *vṛtrahán* (ṚV. I, 121, 12; VI, 20, 9) und *vártraghna* (Taitt. S. 5, 7, 3, 1 usw.: *índrasya vájro 'si vártraghnaḥ*), die Waffe (*vaēδa*), die (Yt. 19, 92) der als *vərəϑrajā* charakterisierte (Yt. 5, 61) Θraētaona führt und die eine Keule[2] ist, als *vārəϑraγna* bezeichnet wird.

Schon die formelle Übereinstimmung von Vṛddhibildungen wie *vártraghna* und *vārəϑraγna* schließt wohl den Gedanken aus, daß wir es hier mit Formen zu tun haben könnten, die unabhängig voneinander — durch die schöpferische Kraft der Sprache — entstanden wären. Die Annahme, daß diese Formen vielmehr aus einem Indern und Iraniern gemeinsamen Vorstellungskreis herstammen, wird auch nicht durch den Umstand entkräftet, daß *vártraghna* nicht schon im Ṛgveda, sondern erst in der späteren brahmanischen Literatur vorkommt. Für höheres

[1] Vgl. Yt. 13, 23: *yå (fravašayō) zaoyå vərəϑraγnyaēšu* und ṚV. IV, 24, 2: *sá (Indra) vṛtrahátye hávyaḥ*.

[2] Vgl. Dēnkart, ed. Bombay 1911, p. 811 (= West, Sacr. B. of the East 37, 214): *vazr*. Es ist der die Gestalt eines Stier- oder Büffelkopfes besitzende *gurz* (*gurza*) des Firēdūn (Šāhn. ed. Vullers I, p. 49, V. 287 f.; p. 59, V. 483; *al-ǰurz* bei Ṭabarı, Ser. I, p. 228). Dieser *gurz* leuchtet der Sonne gleich (ibid., p. 49, V. 289), wie der *vájra* des Indra als leuchtend (*dyumánt*: V, 31, 4) bezeichnet wird. Zu *vaēδa*, dem awestischen Ausdruck für Θraētaonas Waffe, darf daran erinnert werden, daß die ai. Wurzel *vyadh*, zu der *vaēδa* gehört (Barthol., Air. Wtb. s. v.), vornehmlich von der Durchbohrung von Indras Gegnern und von dem Erschlagen der Dämonen und Gespenster gebraucht wird. In ähnlicher Weise verhält es sich mit awest. *snaiϑiš* und der ai. Wurzel *śnath*. Denn diese Wurzel und ihre Ableitungen werden öfter angewendet, wenn von der Zerschmetterung der Gegner des Indra (*vṛtrá*, *dāsá* usw.; vgl. auch I, 57, 2: *vájraḥ śnáthitā*) die Rede ist, und *snaiϑiš* ist insbesondere die Waffe, die gegen die Daēvas geführt wird.

Alter der Form *vártraghna* spricht außer der awestischen Parallelform *vārəϑrayna* (*vārəϑrayni*) auch die ganz ähnliche Vṛddhibildung *vártrahatya* (ṚV. III, 37, 1) in *vártrahatyāya śávase* (‚zur Kraft, die dem Schlagen der Feinde dient').[1] Wenn überdies, wie wir schon bemerkt haben, *vártraghna* in der Wendung *índrasya vájro 'si vártraghnaḥ* (Taitt. S. 5, 7, 3, 1) in der Bedeutung ‚dem Erschlagen des Vṛtra dienend', ähnlich wie *vṛtrahán* im Ṛgveda, als Epitheton der Keule des zu Trita in engster Beziehung stehenden Indra gebraucht wird[2] und *vārəϑrayna* in der Bedeutung ‚dem Erschlagen des Feindes (*vərəϑra*) dienend' Beiwort der Waffe, d. i. der Keule, des den Drachen erschlagenden Θraētaona ist, so dürfen wir schließen, daß die Iranier den Drachen (*aži*) als *vərəϑra* ‚Feind' bezeichnet haben, wie die Inder den Drachen (*ahi*) : *vṛtra* (*Vṛtra*) genannt haben. Es unterliegt ja doch auch keinem Zweifel, daß Θraētaona nur deswegen, weil er den Drachen erschlägt (Y. 9, 8: *yō janaṯ ažīm dahākəm*; Vid. 1, 17: *janta ažōiš dahākāi* [st. *dahākahe*]), *vərəϑrajå* (Yt. 5, 61), d. i. ‚der den Feind (*vərəϑra*) schlagende' — und nicht bloß ‚der siegreiche' (Barthol., Wtb.) — heißt. Und aus der oben (p. 57 ff.) dargelegten Übereinstimmung von Θrita-Θraētaona mit dem indischen Trita, der ebenso wie der eigentliche Vṛtrahan (Indra) ein Vṛtratöter ist, sowie aus dem Umstand, daß bei den Armeniern (Moses von Khor., ed. Le

[1] Vgl. *vṛtrahám̐ śávaḥ* ṚV. VI, 48, 21.

[2] *Vārtraghna* bedeutet hier gewiß nicht ‚auf den Schläger des Vṛtra bezüglich, ihn betreffend usw.' (Petersb. Wtb.). Besser gibt Sāyaṇa das Wort durch *vairighāti* (‚Feinde tötend') wieder, noch genauer zu Taitt. S. 2, 5, 2, 4: *sá* (d. i. Indra) *devátā vṛtrán nirhúya vārtraghnaṁ haviḥ . . . nir avapat* und nachher zu *tát saṁsthápya vārtraghnaṁ havír vájram ādáya* durch *vṛtrahananahetubhūtam* (‚Mittel zur Tötung des V. seiend'). In ähnlichem Sinne wird das Wort auch gebraucht Kāṭh. 24, 7: *indro vṛtram ahan sa eṣa vārtraghnaḥ paśur vijityā ālabhyate* und ibid. 27, 3 *devā vai . . . tato vṛtram aghnan sa eṣa somo vārtraghno vijityai gṛhyate.* In den zwei letztgenannten Stellen bedeutet *vārtraghna* ‚dem Schlagen der Feinde dienend', aber der Zusammenhang beweist, daß auch noch Beziehung auf die Tötung des Vṛtra vorliegt. Strenggenommen ist Taitt. S. 5, 7, 3, 1 *vārtraghna* nicht Beiwort des *vajra*, sondern des Herdsteines (*aśman*), bedeutet also ‚zum Schlagen der Feinde dienend', aber der *aśman* wird doch nur deswegen *v.* genannt, weil der *vajra*, mit dem er identifiziert wird, *vārtraghna* (‚zum Schlagen des Vṛtra dienend') ist. Wir dürfen also sagen, daß *v.* Beiwort des *vajra* ist.

Vaillant de Florival 132) neben dem ‚Drachenwürger‘ Vahagn auch noch Hruden (= Θraētaona) als Bezwinger des Biurasp Aždahak (des Aždahāk Bēvarasp der Pählävīquellen) erscheint, ergibt sich ferner, daß ebenso wie bei den Indern Indra (Vṛtrahan) und Trita als Vṛtratöter besungen wurden, auch bei den Iraniern außer Θrita-Θraētaona noch ein Vərəθrajan (Vərəθraγna) als Töter des *vərəϑra* (‚Feind‘) genannten Drachen vorgestellt worden ist. Gleichzeitig beweist der auf *vərəϑraγna* zurückgehende Name des armenischen Vahagn, daß, wie bei den Indern Indra, bei den Iraniern nicht Θrita-Θraētaona, sondern Vərəθraγna der Drachentöter κατ᾽ ἐξοχήν gewesen ist, daß also Θrita-Θraētaona zu diesem Vərəθraγna in einem ganz ähnlichen Verhältnis gestanden haben muß wie Trita zu Indra. Ist aber Vərəθraγna — und nicht, wie man wohl hätte erwarten dürfen, Vərəθrajan — der Name des awestischen Drachentöters gewesen, so bedeutet dieser Name wie Vərəθrajan zweifellos ‚Töter des Feindes‘ (d. i. des Drachen).[1] Und dieselbe Bedeutung ist auch für den im 14. Yašt gefeierten Vərəθraγna anzunehmen. Denn wenn auch das Wort *vərəϑraγna* im Awesta im Sinne von ‚Sieg‘ — ursprünglich ‚Erschlagen des Feindes (der Feinde)‘ — gebraucht wird, so ist doch der Vərəθraγna des 14. Yašt nicht, wie öfter behauptet worden ist, eine Personifikation des Sieges, ein ‚Genius des Sieges‘, sondern mit dem Drachentöter Vərəθraγna, dem Vorbild des armenischen Vahagn, durchaus identisch. An eine bloße Abstraktion hätte sich schwerlich die Vorstellung geknüpft, daß Vərəθraγna in den zehn Gestalten des Windes, eines Rindes, Rosses, Kameles, Ebers, Jünglings, des Vogels Vārəjan (Vārəγna), eines Widders, einer Ziege und eines Kriegshelden erscheine (Yt. 14, 2—27). Darauf, daß die Bezeichnungen einiger dieser Gestalten (Stier, Jüngling, Widder, Held), wie Darmesteter (Orm. et Ahr. 125f.) bemerkt hat, im Ṛgveda als Epitheta des Indra vorkommen, wird man wohl nicht viel Gewicht legen dürfen. Wichtiger ist — und dies ist Darmesteter entgangen — daß einmal (ṚV. VIII, 2, 40) ausdrücklich von der Verwandlung des Indra in einen Widder

[1] Dagegen spricht natürlich nicht der Umstand, daß °*γna* im Awesta sonst nur ‚das Schlagen‘ und nicht ‚schlagend‘ bedeutet. In dem Genetiv Vārəγnahe (Yt. 14, 19) liegt jedenfalls thematisch gebildetes °*γna* ‚schlagend‘ vor.

(*meṣó bhūtáḥ*) die Rede ist, und daß nach R̥V. III, 53, 8 und VI, 47, 18 Indra durch Anwendung von Zauberkünsten mannigfache Gestalten annimmt.[1] Eben deswegen wird er ‚an Zauberkünsten reich‘ (*purumāyá*) genannt. Auch in den Epen wird dem Indra die Fähigkeit, vielerlei Menschen- und Tiergestalten anzunehmen, zugeschrieben. So insbesondere Mahābhārata (ed. Calcutta) XIII, Vers 2273ff., wo ausgeführt wird, daß der an Zauberkünsten reiche (*bahumāyaḥ, māyāvī*) Indra infolge seiner Zauberkraft (*māyā*) unter anderem als Jüngling oder als alter Mann, in verschiedenen Farben und als Angehöriger der einen oder der anderen Kaste, als Papagei, Krähe, Schwan, Kuckuck, Löwe, Tiger, Elefant, als Gott oder Daitya, als Fliege, Mücke oder auch in der Gestalt des Windes (*vāyubhūtaḥ*) erscheint. Mahabhārata XII, 6696 tritt er als Schakal, Rāmāyaṇa 3, 9, 16f. als Soldat (*bhaṭa*) auf. Hierher gehört offenbar auch die im Śatapathabrāhmaṇa 12, 7, 1, 1ff. enthaltene Geschichte von der Tötung des Viśvarūpa durch Indra: Als er den V. getötet hatte, setzte er sich durch Gewalt in den Besitz des Soma und trank ihn. Da entwichen seine körperlichen und geistigen Kräfte aus den einzelnen Bestandteilen seines Körpers und wurden zu einer grauen Ziege (*ajaḥ*), zu einem Widder (*aviḥ paśur . . . meṣaḥ*), zu einem Stier (*gauḥ paśur . . . r̥ṣabhaḥ*), zu einem Einhufer: Roß, Maulesel, Esel, zu einem mit den Krallen schlagenden Adler (*śyeno 'pāṣṭhihā*), dem König der Vögel, zu einem Wolf, Tiger und Löwen, zu verschiedenen Pflanzen, zu Blei und Gold und zu berauschenden Getränken. Wenn es nun auch den Anschein hat, daß diese Geschichte in der vorliegenden Fassung vor allem besagen will, Indras Kräfte seien in Vertreter der einzelnen Naturreiche verwandelt worden, so muß ihr doch die Vorstellung zugrunde liegen, daß Indra die

[1] III, 53, 8: *rūpáṃ-rūpaṃ mághavā bobhavīti māyáḥ kr̥ṇvānás tanvàṃ pári svám*; VI, 47, 18: *rūpáṃ-rūpaṃ prátirūpo babhūva . . . | índro māyábhiḥ pururúpa īyate.* Hieher gehört wohl auch III, 48, 3f.: *purudhápratīkaḥ* || . . . *yathāvaśáṃ tanvàṃ cakre.* Unter diesen Gestalten sind natürlich nicht, wie Sāyaṇa zu VI, 47, 18 meint, die Gestalten der Götter (Agni, Viṣṇu, Rudra) zu verstehen. Der Armenier Eznik (ed. Venedig 106f.: vgl. auch Abeghian, Der armen. Volksglaube 79) bekämpft den Glauben, daß der Drache (*višap*) sich in einen Maulesel, ein Kamel oder in einen Reiter, der wie ein Mensch hinter dem Wilde dahinstürmt, verwandeln könne.

Fähigkeit besessen habe, in mancherlei Verwandlungen, besonders in gewissen Tiergestalten, zu erscheinen. Man wird darum wohl annehmen dürfen, daß die fünf Gestalten der Ziege, des Widders, Stieres, Rosses und des mit den Krallen schlagenden Adlers, die hier an erster Stelle aufgezählt werden, in einem engeren Zusammenhang mit den entsprechenden fünf von den zehn Gestalten des Vərəθraγna (Ziege, Widder, Stier, Roß, Vogel Vārəjan) stehen. Es ist insbesondere ‚der mit den Krallen schlagende Adler', der beweist, daß einerseits die angeführte Stelle des Śatapathabrāhmaṇa — wenigstens zu einem Teile[1] — nicht auf freier Erfindung der brahmanischen Theologen beruhen kann, und daß andrerseits die Beziehungen, welche zwischen Indra (Vṛtrahan) und Vərəθraγna obwalten, noch über die bisher bekannten Berührungspunkte (Verwandtschaft der Namen und Verbindung mit einem Adler) hinausreichen. Der mit den Krallen schlagende Adler (*śyeno 'pāṣṭhihā*), der König der Vögel, ist ja doch mit dem ṚV. X, 99, 8 erwähnten ‚Adler mit ehernen Krallen' (*śyenó 'yopāṣṭir*) identisch.[2] Dieser ist nun allerdings nicht, wie öfter behauptet worden ist, der den Soma raubende Vogel. Denn aus dem Zusammenhang und aus dem Inhalt des Verses ergibt sich, daß in ihm nicht vom Somaraub, sondern von Indra die Rede ist, der ‚sobald er sich zum Soma gesetzt hat,[3] die Dasyus erschlägt'. Von dem den Soma holenden Adler aber wird im ṚV. niemals erzählt, daß er die Dasyus oder andere Gegner des Indra erschlagen habe! Es ist also Indra selbst, der in der Gestalt eines Adlers mit ehernen Krallen, nachdem er Soma getrunken, diese Tat vollbringt, wie er ja auch sonst nach dem Somagenuß diese und andere ähnliche Heldentaten verrichtet haben soll.[4] Wenn nun in der bekannten Stelle des Kaṭhaka (37, 14)

[1] So ist es z. B. möglich, daß die Entstehung des Wolfes, des Tigers und des Löwen aus der Stärke, dem Zorn und der Kraft, die dem Urin, dem Magen und dem Blute entströmen, erst später ausgeklügelt worden ist.

[2] Ähnlich urteilt auch Oldenberg, Ṛgveda, z. Stelle.

[3] Zu *úpa . . . sīdad índum* vgl. VI, 57, 2 (von Indra): *sómam . . . úpāsadat pātave . . .*

[4] Der Somaraub durch den Adler und die Besiegung des Dämons durch Indra werden deutlich auseinandergehalten, besonders ṚV. VI, 20, 6: ‚Indem er (Indra), wie der Adler für ihn den berauschenden Soma-

erzählt wird, Indra habe, nachdem er die Gestalt eines Adlers angenommen, das *amṛta* aus dem Munde des Śuṣṇa geraubt, so liegt hier wohl, wie schon Bloomfield (JAOS. 16, 8f.) angenommen hat, eine sekundäre Form des Mythos von der Herabholung des Soma vor, und zwar, wie mir scheint, eine Vermengung des Mythos von dem Raub des Soma durch den Adler für Indra und der Vorstellung, daß Indra sich — wohl bei der Ausführung gewisser Taten, insbesondere bei der Besiegung der Dämonen — in mancherlei Tiergestalten, darunter

schößling, (so) das Haupt des Dāsa Namuci abriß.' — Hillebrandt (Ved. Myth. I, 280) hat also mit Unrecht ṚV. X, 99, 8 unter die Verse aufgenommen, die vom Soma raubenden Vogel handeln. Ganz unbegründet ist auch H.s Behauptung (l. c. 285, Anm. 2), in ṚV. X, 99, 7—9 ‚brauche Indra nicht durchaus gemeint zu sein'. — Bei dieser Gelegenheit sei zu ṚV. IV, 27, 1—2 bemerkt, daß mir keine der bisherigen Erklärungen ganz befriedigend erscheint. Wenn Ludwig, der beide Verse von Soma gesprochen sein läßt, in seiner Übersetzung des ṚV. *ádha śyenó javásā nir adīyam* übersetzt hat: ‚da flog ich als Falke mit Schnelligkeit heraus' (später weniger korrekt ‚mit eines Falken Schnelle'), so ist einzuwenden, daß man dem von dem Adler entführten und getragenen Soma doch nicht die Äußerung in den Mund legen kann, er sei als Adler herausgeflogen. Bergaigne, der — m. E. mit Unrecht — (Rel. véd. III, 324) annimmt, daß der Soma holende Adler sich ursprünglich nicht von Soma selbst unterscheide, übersetzt (l. c. 323) ‚sous la forme d'un aigle'. Aber die Worte *ná ghā sá mā́m ápa jóṣaṃ jabhāra* (‚nicht hat dieser mich nach eigenem Belieben weggetragen') beweisen, daß der Soma und der ihn wegtragende Adler deutlich voneinander unterschieden werden. Hillebrandt hat (Ved. Myth. I, 283ff.) überzeugend dargetan, daß beide Verse von Soma gesprochen werden, aber er hat mit Roth *nir adīyam* in *nir adīyat* korrigiert und — offenbar unpassend — übersetzt: ‚Da schoß schnell ein Adler vor.' Dagegen hat Oldenberg (Ṛgv. z. St.) mit guten Gründen die überlieferte Lesung *adīyam* verteidigt, aber die m. E. unwahrscheinliche Annahme gemacht, daß der erste Vers von dem Adler gesprochen werde; denn dieser, nicht Soma, sei in den ehernen Burgen gefangen. H.s und O.s Auslegungen lassen also Zweifel übrig. Die Situation kann doch nur sein: mich (den Soma) haben die ehernen Burgen behütet; da kam ein Adler herbei, der diese Burgen durchbrach (vgl. VIII, 89 [100], 8: *āyasīm atarat púram*), und ich flog mit ihm heraus; aber er trug mich nicht nach seinem Belieben fort. Ich nehme an, daß eine Ellipse vorliegt, und meine außerdem, daß man sich über den Akzent von *javásā* doch nicht hinwegsetzen sollte. Ich übersetze also: . . . . Mich haben 100 eherne Burgen behütet. Da [flog] ein Adler [herbei]; mit dem schnellen flog ich hinaus Doch hat er mich nicht nach seinem Belieben fortgetragen.'

auch in die eines Adlers, verwandelt habe. Als Zeugnis für das tatsächliche Vorhandensein dieser Vorstellung ist gewiß auch die in der erwähnten Stelle des Kāṭhaka enthaltene Bemerkung zu werten: ,Denn dies (d. i. der Adler) ist eine Gestalt des Indra (*indrasya hy eṣaikā tanūḥ*)'. Diese Inkarnation des Indra entspricht also durchaus dem Vogel Vārəjan, in den Vərəθraγna sich verwandelt, und Vārəjan ist natürlich derselbe Vogel, der Yt. 14, 35 Vārənjina heißt. Aus der Beschreibung des Vārəjan (Yt. 14, 19ff.), aus der Darstellung auf den indo-skythischen Münzen (M. A. Stein in Babyl. and Or. Record 1, 159) sowie aus dem Umstand, daß die zauberkräftige Feder des Varənjina bei Firdousī als Feder der Sīmurγ (= *saēnō mərəγō*) des ,Königs der Vögel' (*šāh-i-murγān*) erscheint, ist zu ersehen, daß ein großer, adlerähnlicher Raubvogel gemeint ist. Eine weitere, bemerkenswerte Übereinstimmung des indischen und des awestischen Vogels besteht darin, daß die Feder des Adlers im indischen Ritual eine einigermaßen ähnliche Rolle spielt wie die Feder des Vogels Varənjina in der awestischen Religion. Nach der oben angeführten Stelle Śatap. Br. 12, 7, 1, 6 wird eine der Kräfte des Indra in einen mit den Krallen schlagenden Adler (*śyeno 'pāṣṭhihā*) verwandelt. In dem folgenden Abschnitt (12, 7, 2, 15) werden unter den Opferutensilien auch ,zwei Federn des mit den Krallen schlagenden' (*apaṣṭhihasya* [erg. *śyenasya*] *pattre*) erwähnt, wie 12, 9, 1, 3 *śyenapattre* und Kāṭh. 38, 3 *śyenasya pattram*. Und nach Śatap. Br. 12, 7, 3, 22 ,reinigen' der Adhvaryu und der Pratiprasthātar den Opferer mit zwei Adlerfedern (*śyenapattrabhyām*), indem sie ihn zweimal oberhalb und einmal unterhalb des Nabels bestreichen (Hillebrandt, Ritual-Litt. 160). Wir erfahren freilich nicht, daß diesem Bestreichen mit den Adlerfedern die Zauberwirkung zugeschrieben wurde, die das Bestreichen des Leibes mit der Feder des Vārənjina (Yt. 14, 35) ausüben sollte.[1] Wir hören auch nichts davon, daß sie als Amulett getragen wurden und die Macht besaßen, den Feind zu beschwören, persönlichen Schutz und Sieg in der Schlacht zu verleihen wie die Feder des awestischen Vogels. Aber es ist doch andrerseits nicht wahrscheinlich, daß

[1] Es heißt nur, daß der Opferer durch das Aufwärts- und Abwärtsstreichen mit den Federn (in der Richtung des Prāṇa) sich Prāṇa und Udāna verschafft.

die Adlerfedern bloß ein Symbol von Indras *tviṣi* (Energie) — aus der nach Śat. Br. 12, 7, 1, 6 der Adler entstanden sein soll — vorstellen, wie die den Surās beigemengten Wolfs-, Tiger- und Löwenhaare Symbole von *ojas*, *manyu* und *sahas* sind. Und wenn zwischen dem Adler und dem Vārənjina ein Zusammenhang besteht, so ist wohl die Vermutung berechtigt, daß auch der Gebrauch der Adlerfedern im indischen Ritual und die Anwendung der Feder des Vārənjina gemeinsamen Ursprungs sind, zumal da hier wie dort durch Bestreichen des menschlichen Körpers bestimmte Wirkungen erzielt werden sollen.[1]

Die Identität des im 14. Yašt verherrlichten Vərəθraγna mit dem einen mythischen Feind (*vərəθra*) erschlagenden Vərəθraγna und mit dem vedischen Vṛtrahan (Indra) kann also nicht angezweifelt werden, obwohl der kriegerische Charakter des Vərəθraγna im Awesta nur noch spärlich hervortritt. Eine Beantwortung der Frage, ob er in dieser Beziehung durch den im Awesta als Kriegsgott gefeierten Miθra verdrängt worden ist, oder ob, wie Eggers (Der arische [indo-iran.] Gott Mitra 40 ff.) behauptet, die kriegerische Natur des Miθra ursprünglich ist und Indra allmählich die ehemaligen kriegerischen Funktionen des indischen Mitra übernommen hat, soll hier nicht versucht werden. Nur als eines der zahlreichen, von den Vertretern der ‚école éranisante' so leicht übersehenen Beispiele der Verwandtschaft und ursprünglichen Gemeinsamkeit religiöser Vorstellungen der Inder und der Iranier sei in diesem Zusammenhang die Ähnlichkeit hervorgehoben, die zwischen dem *vazra* des Miθra und dem *vajra* des Indra besteht. Der *vazra*, den Miθra in der Hand hält (*zastaya dražimnō*), hat hundert Buckel (*satafštāna*) und hundert Schneiden (*satō.dāra*) und ist aus gelbem, goldenem Erz (*zarōiš ayaŋhō . . . zaranyehe*) gegossen (Yt. 10, 96). Und der *vajra*, den Indra fest in beiden Händen hält (*dādṛhāṇó . . . gábhastyoḥ*: ṚV. I, 130, 4), hat hundert Knoten (*śatáparvan*: I,

[1] Daß die Adlerfedern auch im indischen Volksglauben eine Rolle gespielt haben, scheint aus der Mitteilung von W. Crooke, Popular Religion II, 215 (‚the milk of a tigress is valuable medicine, and it is one of the stock impossible tasks or tests imposed upon the hero to find and fetch it, as he is sent to get the feathers of the eagle, water from the dwell of death . . .') hervorzugehen.

80, 6: VIII, 6, 6), hundert scharfe Kanten (*śatáśri*: VI, 17, 10) und tausend Zacken (*sahasrábhṛṣṭi*: I, 80, 12; VI, 17, 10 etc.) und ist gelb (*hári, hárita*: III, 44, 4; X, 96, 3f.), aus Erz (*āyasá*: X, 96, 3f. etc.) und golden (*hiraṇyáya*: I, 57, 2; 85, 9).[1] Der *vazra* befindet sich in Miθras Wagen (Yt. 10, 132), und dem Miθra ziehen (136) lichte Renner angeschirrt den Wagen und die allen Glanz besitzenden Schleudersteine (*auruša aurvanta yuχta vāša*[2] *ϑanjasånte . . . asānasča vīspō.bāma*). So fahren auch den Indra falbe Renner angeschirrt mit starkem Wagen, den *vajra* fahrend (VI, 44, 19: *á tvā hárayo . . . yujānā́ vṛ́ṣarathāso . . . átyāḥ | . . . vajraváho . . . vahantu ||*), und die Schleudersteine des Miθra entsprechen dem Schleuderstein (*áśan, aśáni, áśman*) des Indra.

Die Anwendung des Wortes *vārəϑrayna* auf die Waffe des Θraētaona ist indessen nicht die einzige Tatsache, aus der man folgern darf, daß in der awestischen Zeit die Vorstellung von dem Kampfe mit dem als *vərəϑra* (‚Feind') bezeichneten Drachen noch lebendig gewesen ist. Wenn das Wort *vṛtrahán* fast ausschließlich — ursprünglich wohl ausnahmslos — dem Vorstellungskreis des Indra und des Soma angehört, so werden wir es nicht als bedeutungslos ansehen dürfen, daß die entsprechenden awestischen Ausdrücke nicht nur zur Bezeichnung des mit dem indischen Vṛtrahan identischen Gottes Vərəθrayna und der Waffe des Θraētaona verwendet werden, sondern auch in Verbindung mit Haoma erscheinen. So wird Haoma (Y. 10, 9) angefleht, von den zum Schlagen des Feindes dienenden Kräften[3] (*vārəϑraynanąm* oder *vārəϑrayninąm*) zu gewähren, durch die er selbst ein Überwinder von Feinden oder feindlicher Angriffe (*vərəϑra.taurvā*) ist. Und auch die Haomas werden ‚zum Schlagen der Feinde dienend und die Widersacher

[1] M. E. ist es auch nicht bloßer Zufall, wenn Miθras *vazra* (Yt. 10, 141) eine gut gezimmerte (*hutāšta*) Waffe genannt wird, da doch die Verbindung von *vajra* mit *takṣ* im ṚV. häufig vorkommt.

[2] Man erwartet *vāšəm* als Objekt zu *ϑanj*. (vgl. Yt. 19, 44). Unwahrscheinlich ist *vāša* als Instrumental (Barthol., Wtb. 1418), noch weniger wahrscheinlich als Akkus. plur. (ibid. 784). Vielleicht *yuχta.vāša* als Kompositum (vgl. Yt. 10, 52: *yūjyeite vāšəm*), wobei *vāšəm* aus dem Kompositum zu ergänzen wäre?

[3] Barthol., Wtb. ungenau ‚Siegereigenschaften'.

abwehrend' (Visp. 9, 1: *vārəϑrayninąm paiti.bišinąm*) genannt,[1] wie ja auch in demselben Sinne der Soma Kāṭh. 27, 3 als *vārtraghnaḥ*[2] bezeichnet wird; die Haomapflanze mit den biegsamen Schößlingen (*nąmyąsu*, Y. 9, 16) und der als Amulett getragene Haoma (Yt. 14, 57) erhalten das Beiwort *vərəϑrajan*. Haoma ist ja ein Gott, der seine Waffe (*vadarə*) gegen den giftspritzenden Drachen (*ažōiš . . . vīšō.vaēpahe*), den Räuber, den ungläubigen Fürsten, den Irrlehrer und gegen die Hexe schlägt (Y. 9, 30 ff.), dessen Rauschbegeisterung (*maδa*) man neben Kraft, Besiegung der Feinde (*vərəϑrayna*), Gesundheit, Heilkraft (*baēšaza*) und den ganzen Körper erfüllender Stärke herbeiwünscht (Y. 9, 17), und den man anruft (Y. 9, 20 f.), auf daß man Feindschaften überwinde (*ṯbaēšō.taurvā*), die Druj besiege und Schlachten gewinne (*vanaṯ.pəšanō*). Auch der vedische Soma ist nicht bloß Spender von Heilkraft (*bheṣajá*: VIII, 72, 17; *bhiṣákti*: VIII, 79, 2) und Gesundheit (VIII, 48, 9 ff. usw.), er besitzt auch scharfe Waffen (IX, 61, 30; 90, 3), erschlägt gleich Indra, den er auch zu dessen Heldentaten, insbesondere zur Tötung des Vṛtra, anspornt,[3] Drachen (*áhīnām-nām hantā*: IX, 88, 4), Unholde und in Schlachten irdische Feinde (*jághnir vṛtrám amitríyam*: IX, 61, 20 usw.), und seine Rauschbegeisterung (*máda*) ist in Schlachten siegreich (*pṛtanāṣáh*:[4] I, 175, 2; VI, 19, 7) und der beste Schläger der Feinde (*vṛtrahántama*: VIII, 46, 8; 92, 17).

Durch die soeben angeführten vedischen und awestischen Zeugnisse wird nicht nur die auch sonst feststehende Tatsache der überaus nahen Verwandtschaft und gemeinsamen Herkunft des Soma und des Haoma erhärtet, sondern auch der naheliegende Einwand widerlegt, daß *vərəϑrajan* und *vārəϑrayna* sich nicht notwendig auf die Besiegung eines mythischen Feindes

---

[1] Ebenso auch die Zaoϑras. Vgl. Kāṭh. 35, 20: *vārtraghnāni vā etāni havīṃṣi . . . vijitir evaitāni havīṃṣi*.

[2] *Tato vṛtram aghnan sa eṣa somo vārtraghno vijityai gṛhyate.* Vgl. oben p. 68, Anm. 2.

[3] So daß sogar der berauschende Somastengel (*aṃśú*), aus dem die Götter dem Indra zur Stärkung für den Kampf mit dem Drachen drei Seen strömen lassen, *vṛtrahán* genannt wird (VI, 17, 11).

[4] Mit dem oben erwähnten *vanaṯ-pəšanō* ist noch die dem Vorstellungskreis des Indra angehörige Wendung *váṃsāma pṛ́tanāsu śátrūn* zu vergleichen.

durch Haoma beziehen müssen. In einem Teile der awestischen wie der vedischen Stellen sind selbstverständlich nur irdische, menschliche Feinde gemeint. Aber es unterliegt doch auch keinem Zweifel, daß der vedische Soma ein Schläger irdischer Feinde nur dank der Rolle geworden ist, die er als Ansporner und Helfer des großen Drachentöters Indra gespielt hat, und die zu der Vorstellung geführt hat, daß er selbst ein Schläger der Drachen sei. Selbst Indras Kämpfe gegen seine und seiner Verehrer Feinde auf Erden sind so sehr Abbilder seines großen und als ruhmvollste Heldentat angesehenen Kampfes gegen seinen eigentlichen Feind, den Drachen, daß von den Sängern historische Begebenheiten mit mythischen Vorgängen vermengt, geschichtliche Gestalten und Kämpfe mit Zügen ausgestattet werden, die dem Bereich des Drachenkampfes angehören.[1] Indra ist, wie wir wohl sagen dürfen, zum *vṛtrahán* — in der Bedeutung eines Schlägers irdischer Feinde — geworden, weil er der gefeierte große *vṛtrahán*, der Schläger des Drachen ist; seinem *vṛtrahátyam* in der Bedeutung der Besiegung menschlicher Feinde liegt als sprachliches und sachliches Vorbild das *vṛtrahátyam* im Sinne des *ahihátyam*, der Besiegung des Drachen, zugrunde. Was nun den awestischen Haoma betrifft, so ist vor allem die Überlieferung des Hom-Yašt (Y. 9, 20) von Wichtigkeit, daß auch Haoma die Waffe gegen den giftspritzenden Drachen schlage. Wenn ferner, wie aus unseren Ausführungen über Θraētaona und Vərəθraγna hervorgeht, die Iranier einen mit dem Vṛtrakampf des Indra auf einen gemeinsamen Ursprung zurückgehenden Kampf des Vərəθraγna gegen einen als *vərəϑra* bezeichneten Drachen gekannt und gefeiert haben und zwischen Soma und Haoma sehr weitgehende Übereinstimmungen sprachlicher und sachlicher Art bestehen, die sich auf den Gott, die Pflanze, den Rauschtrank, auf dessen Zubereitung und Wirkung erstrecken,[2] so ist wohl der Schluß

[1] Wie sehr der Drachenkampf Vorbild aller anderen Kämpfe gewesen ist, zeigt unter anderem auch der Umstand, daß Pipru als *áhimāya* (‚die Zauberlist des Drachen besitzend‘) bezeichnet wird (VI, 20, 7).

[2] Auch ved. *duróṣa*, *duróṣas* und aw. *dūraoša* gehören — trotz Barthol., Air. Wtb., s. v., Anm. — zusammen, obwohl sie formell nicht ganz übereinstimmen. Wie auch immer *duróṣāsaḥ* in VIII, 1, 13 zu erklären sei, steht es doch fest, daß *duróṣa* IX, 101, 3 als Beiwort des Soma

gestattet, daß Haoma in dem Kampfe des Vərəθraγna gegen seinen *vərəϑra* eine ähnliche Rolle gespielt habe wie Soma im Drachenkampf des Indra, und daß auf diese den Drachentöter anspornende Funktion die Anwendung der Ausdrücke *vərəϑraǰan* und *vārəϑrayna* auch in den Fällen zurückzuführen sei, in denen mit *vərəϑra* Daēvas oder menschliche Feinde gemeint sind.

Es ist offenbar auch nicht dem Zufall oder der Willkür zuzuschreiben, sondern ähnlich wie bei Haoma zu erklären, wenn Vāta, der Windgott, in der Wendung *haϑra vāta vərəϑrāǰana*[1] (Yt. 10, 9; 12, 4; 13, 47 f.) als Schläger der Feinde bezeichnet wird. Denn er erscheint (Yt. 10, 9; 13, 47 f.) als Begleiter des Miθra, des Gottes, der (Yt. 10, 9) demjenigen der zwei sich bekämpfenden Länder, welches zuerst zu ihm betet, zum Siege verhilft. Diese Vorstellung von Vāta als einem krie-

und *duróṣas* IV, 21, 6 als Beiwort von *hótā* nicht die schlimme Bedeutung haben können, die ihnen Geldner, Glossar beilegt. Der Umstand, daß *duróṣa* von Soma, *dūraoša* von Haoma ausgesagt wird, und dieses offenbar *aoša* (daneben *aošah*, vgl. ved. *duróṣas*), jenes das entsprechende *oṣa* enthält — Bartholomaes Bedenken gegen Zusammensetzung aus *dūra* + *aoša* sind nicht schwerwiegend genug — spricht entschieden für die Zusammengehörigkeit des vedischen und des awestischen Wortes. Wenn *oṣa* nicht selbständig in der Bedeutung des awestischen *aoša* (‚Verderben', ‚Tod') belegt ist, so kann dies nicht der Annahme im Wege stehen, daß *oṣa* in *duróṣa* diese Bedeutung besessen habe. Ich meine nun, daß *dūraoša* nicht ‚den Tod fernhaltend' bedeutet, sondern ‚von dem das Verderben, der Tod fern ist', d. h. ‚unsterblich', gleich *anaoša*, das Yt. 10, 125 Epitheton der Rosse des Miθra ist. Und das ved. *duróṣa* wird ‚schwer zu verderben', ‚nicht dem Verderben (Untergang, Tod) ausgesetzt', d. h. ‚unsterblich' bedeuten, gleich dem aw. *anaoša*, das später, im mp. *anōš*, wie das ved. *amṛ́ta* den Unsterblichkeitstrank bezeichnet. Wie *duróṣa*, ist übrigens auch *amṛ́ta* ‚unsterblich' Epitheton des Soma und von *hótā*. Demnach wäre der Begriff ‚unsterblich' von den Indern durch *duróṣa*, von den Iraniern durch *dūraoša* ausgedrückt worden. Diese Erklärung erscheint mir weit natürlicher als die Annahme von Charpentier (WZKM 27, 243 f.), daß das ved. *duróṣa* auf **dūroṣa* (= *dūra* + *oṣa*) zurückgehe, das, als der Sippe von *uṣ-* : *óṣati* die Bedeutung ‚Untergang, Tod' abhanden gekommen war, nicht mehr verstanden, infolgedessen fälschlich in *dūr-oṣa* aufgelöst und von der Volksetymologie nach Analogie der Zusammensetzungen mit *dus-*, *dur-* in *dūroṣa* verändert worden sei.

[1] Daneben *vərəϑrāǰanō*, wohl fehlerhaft für den Instrumental.

gerischen, die Feinde schlagenden Gotte ist nicht dem Awesta allein eigentümlich. Seiner Verbindung mit Miθra entspricht die enge Beziehung des vedischen Vata zu Indra Vṛtrahan, der (ṚV. X, 22, 4f.) das dahinbrausende Rossepaar des alles zerschmetternden, donnernden (X, 168, 1) Gottes Vāta zur Fahrt anschirrt. Noch deutlicher kommt dieses Verhältnis des Windgottes zu Indra in der Gestalt des Vāyu zum Ausdruck. Im Verein mit dem schönen (I, 2, 1) Vayu ist Indra siegreich (IV, 21, 4); sie fahren zusammen auf einem weithin strahlenden (IV, 46, 5) Wagen (VII, 91, 5 usw.) mit goldenem Sitz (IV, 46, 4); man fleht Indra und Vāyu um Sieg in Schlachten (VII, 90, 6) und um Vernichtung der Feinde (*ghnánto vṛtrā́ṇi*: VII, 92, 4) an. Damit stimmt aber das Bild überein, das im Awesta (Yt. 15) von Vāyu entworfen wird. Er hat spitze Lanzen (Y. 15, 48), ist ein Alles-Besieger (44) und Überwinder der Feindschaften (47), wird gegen Feinde in Schlachten und gegen Irrlehrer angerufen (49ff.), ist hoch gegürtet, hat breite Brust und breite Hüften, ist der schnellste und stärkste und besitzt einen goldenen Wagen, goldene Waffen usw.[1] Es kann also nicht Zufall sein, daß Vāta das Beiwort *vərəϑrajan* erhalten hat, es beruht vielmehr auf dem kriegerischen Charakter dieses Gottes und auf der, wie die Vergleichung lehrt, in die indo-iranische Zeit zurückreichenden nahen Beziehung des Windgottes zu einem großen, die Feinde schlagenden Kriegsgott. Und man darf annehmen, daß gleich diesem Kriegsgott, der in Iran ursprünglich doch wohl Vərəθrayna gewesen sein wird, auch sein Begleiter Vāta ehemals nicht nur als Schläger irdischer Feinde vorgestellt worden ist, sondern auch als Helfer in dem Kampfe gegen den mythischen Feind.

In den noch übrigen Fällen, in denen Zusammensetzungen von *vərəϑra* mit *jan* vorkommen, ist die ursprüngliche Be-

[1] Wenn Bartholomae (Air. Wtb. 1358) diesen Yašt ein ‚junges Machwerk' nennt, so gilt dies natürlich nur, soweit die verwahrloste Grammatik und die Zeit der Redaktion des Yašt in Betracht kommen. Dagegen kann es nicht zweifelhaft sein, daß das von Vayu entworfene Bild in der Hauptsache älteren Datums ist und daß die ihm beigelegten Züge und Epitheta zum größten Teile aus einer älteren Vorlage übernommen worden sind. So urteilt über die Epitheta schon Tiele-Gehrich, Gesch. d Rel. II, 222, Anm. 3, aber mit unzulänglicher Begründung.

ziehung des Wortes *vərəϑra* auf den Drachen weniger deutlich oder überhaupt nicht mehr vorhanden. Gleichwohl ist die Feststellung nicht unwichtig, daß auch in diesen Fällen (vielleicht mit Ausnahme von *vərəϑrayna*) die Bedeutung ‚Feind‘ des Wortes *vərəϑra* lebendig geblieben ist. Dies gilt zunächst in ganz besonderem Maße für Sraoša, der öfter als *vərəϑrajan* bezeichnet wird und in der Tat ein gewaltiger ‚Feindschläger‘ ist. Denn er schlägt (*jainti*: Y. 57, 10) den Aēšma mit der niederstreckenden Schlagwaffe (*stərəϑwata snaiϑiša*, vgl. von Indra II, 11, 20: *ny árbudam* . . . *astar*; X, 111, 6: *vájreṇa hí vṛtrahá vṛtrám ástar, ádevasya* . . . *māyáḥ*), er ist der Schläger (*janta*: ibid. 15) der daēvischen Druj (vgl. Vidēvd. 1, 17: *ϑraētaonō janta ažōiš* und von Indra öfter *hántā vṛtrám*; II, 23, 17: *bráhmaṇas pátir druhó hantā*), der beste Schläger der Druj (Yt. 11, 3: *vərəϑraja drujəm jayništo*, vgl. von Soma IX, 61, 20: *jághnir vṛtrám*; VI, 37, 5: *índro vṛtrám hániṣṭho*), hält (Y. 57, 31) die an ihrer Schneide scharfe, mit großer Wucht dahinfahrende Waffe in der Hand (*snaiϑiš zastaya dražimnō brōiϑrō. taēžim hvāraēyəm*, vgl. Yt. 10, 96 von Miϑra: *vazrəm zastaya dražimnō* . . . *satō.dārəm fravaēyəm*) gegen den Kopf der Daēvas, um den Aēšma usw. niederzuschlagen (*snaϑāi*),[1] das Ahunavairya-Gebet stellte sich ihm (Y. 57, 22) als Feinde schlagende (*vərəϑrajå*) Waffe (*snaiϑiš*) ein, und nach Vidēvd. 18, 30 ist seine Waffe der *vazra*.

Daß die Bedeutung von *vərəϑrajan* auch in seiner Anwendung auf Zaraϑuštra (Y. 9, 20) nicht zu dem Begriff ‚siegreich‘ verblaßt ist, beweist schon das in einer Gaϑā (Y. 44, 16) mit Beziehung auf Zaraϑuštra gebrauchte Kompositum *vərəϑrəm.jā* durch sein akkusativisches Vorderglied.[2] Überdies wird

[1] Zu *snaiϑiš* sei an Indras *vájraḥ śnáthitā* erinnert (vgl. oben p. 67 Anm. 2).

[2] Die Pählävī-Übersetzung, die sonst *vərəϑrajan* nur durch *pērōžkar* (‚siegreich‘) wiedergibt, hat für *vərəϑrem.jā* : *pa pērōžkarīh yaš hast žatār i vināskārān*. Darin ist nun nicht, wie Bartholomae (Air. Wtb. 1424) angibt, *pa pērōžk*. Übersetzung und *žatār i v*. Erläuterung. Die Stelle bedeutet vielmehr: ‚[ist] mit Sieghaftigkeit, die ihm eigen ist [vgl. *yaš hast* z. B. Mēn. ī Xr. 58, 2; 3], ein Schläger der Übeltäter‘ (ein *hast* ist noch zu ergänzen). Vgl. Vidēvd. 8, 20 (zu derselben Gāthāstelle): *pa pērōžgarīh žatār hast* und Sanskritübers. *vijayatayā hantāraḥ*. D. h. die Pählävī-Übers. gibt *vərəϑrəm.jā* — natürlich unrichtig — durch ‚mit

aber auch Zaraθuštra als Feindschläger geschildert. Er schlägt (*janti*) den Aŋra Mainyu (Yt. 17, 20) mit dem Ahunavairya als Waffe (*snaiϑiš*), die einem hausgroßen Steine (*asman*) gleichkommt, und macht ihm heiß (*tāpayeiti*) mit dem Ašavahišta-Gebet, so daß man meinen könnte, es sei geschmolzenes Erz. Und nach Vidēvd. 19, 4f. hält Z. hausgroße Steine in der Hand (*asānō zasta drazimnō katō.masaŋhō hənti*), um die böse Schöpfung zu schlagen (*janāni*). Man kann nicht daran zweifeln, daß hier noch die Erinnerung an den auch dem iranischen Mythos eigentümlichen, Dämonen erschlagenden, glühenden Schleuderstein bewahrt ist, von dem im ṚV. noch öfter die Rede ist.[1]

Ein Schläger der Feinde (*vərəϑrajan*) ist ferner der Saošyant Astvat.ərəta, der Sohn der Vīspa.taurvarī (‚Allüberwinderin'), der die zum Schlagen der Feinde dienende Waffe schleudert, die Θraētaona führte (Yt. 19, 92). Denn vor der mit der Auferstehung verbundenen Erneuerung der Welt schlägt er die Feinde der guten Schöpfung und des Glaubens: er treibt den Aŋra Mainyu, den Aēšma und die Druj in die Flucht (Yt. 19, 93ff.), bewerkstelligt das Schlagen (*žanišn*) und die Vernichtung des Ahrman und seiner Geschöpfe (Mēn. ı Xr. 57, 6), schlägt (*žanēd*) die der Lüge ergebenen Herrscher (Dēnk. VII, 11, 8; ed. Bombay 1911, p. 676), schlägt (*žanēd*) auch die Verletzer der Verträge und die Verehrer von Götzenbildern (Mēn. ı Xr. 2, 95).

Wenn endlich auch heilige Sprüche (*maϑra, vāč, sravah*) als *vərəϑrajan, vārəϑraγnaji, vārəϑraγnyō.təma* bezeichnet werden, so kommt in diesen Beiwörtern gewiß nicht der Begriff der ‚Sieghaftigkeit' schlechthin, sondern die Vorstellung von der Feinde und Zauberer schlagenden Macht der Sprüche und Formeln zum Ausdruck. Dem Sraoša dient ja, wie schon erwähnt, das Ahunavairya als ‚feindschlagende' Waffe und Zaraθuštra handhabt dieses Gebet und das Ašavahišta als Waffen gegen Aŋra Mainyu. Die richtig gesprochenen (heiligen) Worte

---

Sieghaftigkeit schlagend' wieder, wobei sie ‚die Übeltäter' hinzufügt Vgl. auch zu *vārəϑraγnyōtəməm* in Yt. 1, 2; 4 die Phl.-Übs. *pa pērōžkarīh žatārīum* ([ī] *vattarān u vināskārān*), Skr.-Übs. *vijayakāritayā hantṛtamā* (*pāpakarmiṇām ity arthaḥ*), np. Übs. به فیروزی زننده.

[1] Vgl. z. B. VII, 104, 5: *agnitaptébhir . . . áśmahanmabhiḥ*; II, 30, 4: *bṛhaspate tápuṣā́śneva vidhya . . . Asurasya vīrān.*

(*aršuxδa vača*) heißen Vispr. 20, 1 und Gāh 2, 6 *vārəϑraγniš* und *daēvō.γnita* (‚Daēvas schlagend‘) und Y. 10, 18, wie die Haomas (Vispr. 9, 1), *vārəϑraγniš paiti.bišiš* (‚Feinde abwehrend‘). Und das Gebet Airyamā-išyō, das Feinde schlägt und Feindschaften verscheucht (*vərəϑrājanəm viṯbaēšaŋhəm*: Y. 54, 2), soll (Vidēvd. 20, 12) Krankheit und Tod, Zauberer und Hexen und die der Lüge ergebenen Weiber niederschlagen (*jantu*). Können die zuletzt angeführten Stellen des Awesta auch nicht auf hohes Alter Anspruch erheben, so liegt ihnen doch die alte Vorstellung von der Zauberkraft des Gebetes zugrunde. Ja, noch mehr. Wie hinter den oben erwähnten Schilderungen der Kämpfe des Sraoša und des Zaraϑuštra noch deutlich erkennbar die Erinnerung an den Kampf gegen den Drachen durchschimmert, so geht die Bezeichnung der heiligen Sprüche als *vərəϑrajan, vāreϑraγni* usw. letzten Endes doch wohl auf die Rolle zurück, welche die Gebete und Lieder ehemals bei diesem Kampf gespielt haben. Diese Annahme wird noch durch den Umstand nahegelegt, daß auch das erhabene Lied, das die Maruts (ṚV. VIII, 89, 1) dem Indra singen sollen, *vṛtrahántama* genannt wird, und daß nach einer großen Zahl von Stellen des ṚV. die Maruts und die alten Weisen (die Angiras usw.) durch ihre Lieder, Gebete und Sprüche (*arká, bráhman, vácas* usw.) den Indra zur Besiegung des Drachen und zur Gewinnung der Kühe stark gemacht haben.[1]

Zu den vedisch-awestischen Zusammensetzungen aus *vṛtrá-vərəϑra* mit *han-jan* gesellen sich noch die Verbindungen von *vərəϑra* mit *tar*, die ebenfalls im ṚV. ihre Parallelen haben. Dem awestischen *vərəϑra.taurvan* entsprechen *vṛtratúr, vṛtratúrya* und die Verbindungen von *vṛtrá* (neben *dánu, dásyu, dása*) mit *tar*. Allerdings scheint hierin *vərəϑra* nicht ‚Feind‘, sondern ‚feindliche Nachstellung‘ zu bedeuten. Diese Bedeutung liegt tatsächlich in *yūžəm taδa taurvayata vərəϑrəm dānunąm tūranąm . . . ṯbaēšå dānunąm tūranąm* (Yt. 13, 38) vor.[2]

---

[1] Vgl. p. 13 und die bei Bergaigne, Rel. véd. II, 391 und 311 ff. zitierten Stellen.

[2] *Vərəϑra* bedeutet also 1. Einschließung, feindliche Umstellung, Nachstellung; 2. Feind. Die dritte Bedeutung ‚Sieg‘, die außerdem öfter vorkommt, kann aus dem Kompositum *vərəϑrayna* abgeleitet sein, das im Sinne von ‚Sieg‘ gebraucht wird. Das neutrale Geschlecht von *vṛtrá*

Es wäre verfehlt, wenn man die angeführten Übereinstimmungen von Veda und Awesta in Bezug auf *vṛtrá-vərəϑra* etwa nur aus der Verwandtschaft und schöpferischen Kraft der Sprachen erklären wollte. Aus unseren Ausführungen geht wohl zur Genüge hervor, daß die erörterten Zusammensetzungen mit *vərəϑra* aus einem Indern und Iraniern gemeinsamen Schatz mythologischer Vorstellungen stammen, und daß sich in diesen Zusammensetzungen und in ihrer Anwendung noch der Mythos vom Kampf des Vərəθraγna mit dem als *vərəϑra* (‚Feind') bezeichneten Drachen widerspiegelt

Wir müssen darauf verzichten, an weiteren außerhalb des Gegenstandes dieser Untersuchung liegenden Beispielen die Unhaltbarkeit des Standpunktes der ‚ecole éranisante' aufzuzeigen,[1] und wollen uns den Argumenten zuwenden, die Harlez und mit ihm spätere Forscher gegen die Annahme ins Treffen führen, daß die Ādityas und Aməša Spəntas einander entsprechen und auf eine der indo iranischen Zeit angehörige Gruppe von Genien zurückgehen.

Harlez bemüht sich (Journ. As., VII. Sér., Tome XII, 1878, p. 126ff.; Avesta, Trad.², p. XCff.) im einzelnen nachzuweisen, daß Ādityas und Aməša Sp. keinen gemeinsamen Ursprung besitzen, daß bei ihnen ‚alles verschieden, ja entgegengesetzt' sei, daß sie weder in den Namen der Gruppen, noch in der Zahl, noch auch in den Namen und dem Wesen der einzelnen Gestalten, aus denen die Gruppen sich zusammensetzen, irgendwie übereinstimmen. Wie der Name Āditya dem Awesta, so sei der Name Aməša Sp. dem Veda ganz unbekannt. Während

---

beweist, daß auch das indische Wort ursprünglich abstrakte Bedeutung besessen hat. Sie liegt noch vor in *vṛtréṣu*, für das in anderen Stellen *vṛtrahátyeṣu* steht Hinzugefügt sei noch, daß der neben *vərəϑrəm* mit *tar* vorkommenden Verbindung von *t̰baēšā* mit *tar* und den Kompositis *t̰baēšō.tara* und *tarō.t̰baēšah* (Yt 15, 47 von Vayu) sowie *t̰baēšō.taurvan* (Y. 9, 17; 20) in ṚV. die Verbindung von *dvéṣāṃsi* mit *tar* und das Kompositum *tarád-dveṣas* (I, 100, 3 von Indra) entsprechen.

[1] Es sei nur noch darauf hingewiesen, daß die spärlichen Daten, welche das Awesta und die Parsentradition uns über den Gandarəwa erhalten haben, durchaus für die Annahme seiner Identität mit dem vedischen Gandharva ausreichen, daß also die Bemerkung Bartholomaes (Air. Wtb., s. v., Anm.), Gandarəwa und Gandharva seien ‚nur lautlich entsprechend', nicht begründet ist.

die Zahl der Aməša Sp. — erst in nachgāϑischer Zeit — mit sechs festgesetzt und von einem parsischen Theologen durch Einbeziehung des Ahura M. auf sieben erweitert worden sei, habe die Zahl der Ādityas ursprünglich nur drei (Varuṇa, Mitra, Aryaman) betragen. Die Ādityas repräsentieren Dinge oder Erscheinungen der Welt, während die Aməša Sp. ursprünglich abstrakte, später zu Genien gewordene Konzeptionen seien, und zu keinem dieser Genien finde sich eine entsprechende Gestalt im indischen Pantheon, denn *vasu-manas*, *ṛta*, *kṣatra* usw. seien nur Bezeichnungen abstrakter Begriffe. Die vedische Aramati, die ‚le pendant lexicologique' der Ārmaiti zu sein scheine, unterscheide sich von dieser ganz wesentlich, da Aramati niemals die Erde, sondern nur ‚l'ardeur sainte' bedeute und niemals in Beziehung zu den Ādityas trete. Andrerseits seien die drei Ādityas Varuṇa, Mitra und Aryaman mythische Gestalten, die zwar auch in der iranischen Mythologie eine Rolle spielen, aber weder der Gruppe der Aməša Sp. angehören,[1] noch auch etwas mit ihr gemein haben.

Bei oberflächlicher Betrachtung dieser Argumentation kann man wohl zu der Meinung gelangen, daß kaum triftigere Gründe gegen die Annahme einer historischen Verwandtschaft zwischen den Ādityas und den Am. Sp. angeführt werden könnten, aber bei näherem Zusehen erweist sich H.s Begründung als unzulänglich und völlig verfehlt, weil sie unwesentlichen Äußerlichkeiten entscheidendes Gewicht beimißt, dabei aber an wichtigen Tatsachen, die nach einer andern Richtung weisen, achtlos vorbeigeht.

Nach H. wird die Vergleichung der Ā. und der Am. Sp. schon durch den Umstand verwehrt, daß diese in den Gāϑās überhaupt noch nicht eine Gruppe bilden und daß dort auch der Name ‚Am. Sp.' nicht vorkomme.[2] Die sechs Genien, aus

---

[1] Dieses Argument betreffs Mitra, Aryaman und Bhaga auch bei Hillebrandt, Ved. Myth. III, 104.

[2] H. beruft sich ferner darauf, daß auch die altpersischen Inschriften die Am. Sp. nicht kennen. Diesem Argument kommt natürlich nicht die geringste Beweiskraft zu. Es wird schon dadurch hinfällig, daß H.s Behauptung, die sechs Genien seien in den Gāϑās noch nicht zu einer Gruppe vereinigt, durch die Gāϑās selbst über den Haufen geworfen wird. Wenn auch aus den mit *arta* (= aw. *aša*, d. i. *arta*) zusammen-

denen sich viel später die Schar der Am. Sp. zusammensetzte, seien in den Gāθās nur allegorische Figuren, abstrakte Konzeptionen, welche die hauptsächlichen Ideen der mazdäistischen Theologie vorstellen. Nur an einigen Stellen scheinen Aša, Vohu Manah und Arəmati Körper und Leben anzunehmen, und nur Vohu M., Arəmati, Haurvatāt und Amərətāt repräsentieren genau vier zukünftige Am Sp., während die Natur von Xšaθra (‚la puissance‘) unbestimmt bleibe und Aša, der ‚l'ordre général, la sainteté‘ vorstelle, nicht dem Aša Vahišta späterer Zeiten entspreche, sondern ‚le simple Aša‘ sei. Dieses ‚Gemisch‘ disparater Konzeptionen sei weit davon entfernt, eine Gruppe von Genien zu bilden. Man finde zwar alle ihre Namen in Y. 47, 1 erwähnt, aber auch hier existiere die Gruppe, selbst in sinnbildlicher (‚allégorique‘) Auffassung der Namen, noch nicht. Denn Spənta Mainyu sei hier, von Ahura Mazdā unterschieden, als siebenter angeschlossen, *vohu manah, aša* usw. seien in ihrer wörtlichen Bedeutung gebraucht und *aša, χšaϑra* und *arəmati* noch nicht mit ihren charakteristischen Beiwörtern *vahišta, vairya* und *spəntā* versehen.

Die Behauptung, daß die später Am. Sp. genannten Genien in den Gāθās noch nicht zu einer Gruppe göttlicher Wesen vereinigt seien, ist, wie sich unschwer zeigen läßt, irrig und beruht auf einer Reihe willkürlicher Annahmen. So begreift man nicht, warum nicht auch das Aša der Gāθās dem späteren Am. Sp. Aša Vahišta entsprechen soll. Der Abstand zwischen ihnen ist doch nicht größer als der zwischen der Arəmati der Gāθās und der Arəmati des jüngeren Awesta oder als der Unterschied zwischen dem eben erst über eine reine Abstraktion hinausgewachsenen Sraoša der Gāθās und dem in Y. 57, dem Srōš Yašt, verherrlichten, mit den Attributen einer lebensvollen

gesetzten altpersischen Personennamen nicht (wie Jackson, Grundriß d. iran. Phil. II, 635 annimmt) mit Sicherheit gefolgert werden kann, daß in der Achämenidenzeit der Glaube an die sechs Genien allgemein verbreitet war, so beweisen diese Namen doch zum mindesten, daß der Begriff des *arta (aša)* auch in der Religion der Achämeniden eine wichtige Rolle gespielt hat. Da nun das Wort *arta* sonst in den Inschriften nicht vorkommt, kann man schon an diesem einen Beispiel ermessen, welch geringen Wert die Schlüsse besitzen, die von H und anderen aus dem Nichtvorkommen eines Wortes oder einer Vorstellung in den altpersischen Inschriften gezogen worden sind.

Naturgottheit ausgestatteten Sraoša einer späteren Zeit. Die Bemerkung, Xšaθra erscheine in den Gāθās noch nicht als Personifikation, wird widerlegt durch Stellen wie Y. 33, 11: *yə səvištō ahurō mazdåsčā ārmaitiščā | ašəmčā . . . manasčā vohū χšaϑrəmčā | sraotā.mōi mərəždātā.mōi* (‚Ahura Mazdā ...... und Xšaθra, höret auf mich, seid mir gnädig!‘)[1] oder Y. 50, 4: *at̰ vå yazāi stavas mazdā ahurā | hadā ašā vahištāčā manaŋhā | χšaϑrāčā* (‚Nun will ich Euch lobpreisend verehren, o Mazdā A., mitsamt dem Aša . . . und dem Xšaθra‘). Es ist ferner von ganz untergeordneter Bedeutung, daß alle als Namen der sechs Genien gebrauchten Wörter (*aša* usw.) nur Y. 47, 1 zusammen vorkommen, und zwar ohne die ständigen Epitheta *vahišta, vairya* und *spəntā* der drei Am. Sp. Aša, Xšaθra und Arəmati. Wenn H.s Anschauungen nicht so viel Beifall gefunden hätten, brauchte man nicht noch darauf hinzuweisen, daß schon in den Gāθās der Genius Aša einmal[2] *vahišta* genannt, Arəmati sowohl in der wörtlichen Bedeutung als auch als Personifikation sehr oft das Beiwort *spəntā* erhält und *χšaϑra* in der Bedeutung ‚Herrschaft, Reich‘ nicht nur durch *vohu* (‚gut‘) näher bestimmt, sondern auch (Y. 51, 1) als wünschenswerter (*vairya*) Anteil[3] bezeichnet wird. Auch der Umstand, daß der Name ‚Am. Sp.‘ für die älteste Zeit der Religion Zaraθuštras nicht bezeugt ist, kann nicht im Ernst gegen die Annahme geltend gemacht werden, daß die später Am. Sp. genannten Genien schon damals eine um Ahura Mazdā gescharte Gruppe gebildet haben. Und ebenso unwesentlich und bedeutungslos wie das Nichtvorkommen des Namens Am. Sp. ist auch der Umstand, daß in der oben erwähnten Strophe Y. 47, 1, der einzigen, in welcher alle Namen der späteren Am. Sp. vereinigt sind, ein Teil dieser Namen nicht Personifikationen, sondern noch reine Abstrakta bezeichnet.

---

[1] Ganz unbegreiflich ist H.s Bemerkung zu dieser Stelle (Avesta, Trad.[2], p. XCIII, Anm.), hier liege vielleicht eine Personifikation vor, obwohl dies sehr zweifelhaft sei!

[2] Y. 28, 8 (von Ahura M.): *ašā vahištā hazaošəm* (vgl. Y. 32, 2: *ašā hušhaχā χənvātā*). Wenn H. dies übersetzt ‚qui te plais dans la pureté parfaite‘, so muß man sich darüber wundern, daß er nicht auch an allen anderen Stellen durch derartige Übersetzungen die Personifikationen aus der Welt geschafft hat.

[3] Bartholomae zieht *vairīm* zu *χšaϑrəm*, aber es ist doch wohl wahrscheinlicher, daß es zu *bāgəm* gehört.

Schimmert doch, wie schon oft bemerkt worden ist, die wörtliche Bedeutung der Namen noch vielfach in Fällen durch, in denen nicht daran gezweifelt werden kann, daß die Namen persönliche Geltung haben, während es in anderen Fällen zweifelhaft bleibt, ob wir es mit der einen oder der anderen Bedeutung zu tun haben. Endlich darf auch daraus, daß in Y. 47, 1 außer den Namen der sechs Genien auch Spənta Mainyu erwähnt wird, und daß in den Gāθās auch noch andere Personifikationen (wie Sraoša, Aši usw,) erscheinen, nicht ein Argument gegen die Existenz einer den nachmaligen Am. Sp. entsprechenden Gruppe geschmiedet werden. Ich meine, daß in allen Erörterungen über die Am. Sp. und über ihr Verhältnis zu den Ādityas der Frage nach der Zahl der Genien ein Gewicht beigelegt worden ist, das ihr durchaus nicht zukommt. So wenig ich auch glauben mag, daß — wie H. behauptet — die Siebenzahl der Am. Sp. erst in sehr später Zeit willkürlich festgesetzt oder — wie Tiele (Gesch. d. Relig. II, 141) vermutet — von den zaraθuštrischen Theologen der nachgāθischen Zeit aus der Strophe Y. 47, 1 erschlossen worden sei, so halte ich es doch für sehr wohl möglich, daß in der ältesten Periode der awestischen Religion auch noch Sraoša, Aši und Spənta Mainyu der Gruppe von Genien angehört haben, welche die Umgebung Ahura Mazdās gebildet haben und seine Vertrauten und Helfer gewesen sind. Darum brauchen aber nicht auch die anderen Gestalten, denen wir in den Gāθās noch begegnen, in ebenso enger Beziehung zu Ahura M. gestanden zu haben. Für keinen Fall kann der Gəuš Urvan der Gāθās in eine Linie mit den Genien der Umgebung Ahura M.s gestellt werden. Denn Gəuš U. ist nichts weiter als die persönlich gedachte Seele des Urrindes, die über die grausame Behandlung des Rindes klagt, und die der Prophet durch Erwirkung einer schonenden Behandlung zufriedenzustellen wünscht. Aber auch der Ātar der Gāθās kommt nicht als Mitglied der Genienschar des Ahura M. in Betracht. Denn wenn der Prophet Y. 46, 7 ausruft: ‚Wen andern, o Mazdā, wird jemand, wenn der Anhänger der Lüge sich vornimmt, mir Gewalt anzutun, einem meinesgleichen als Beschützer bestimmen außer deinem Ātar und Manah,[1] durch deren beider

[1] Es ist auffällig, daß hier Manah und Ātar, sonst aber Mainyu (Y. 31, 3) oder Spənta Mainyu (47, 6) und Ātar nebeneinander vorkommen.

Wirken das Aša zur Vollendung gelangt?', so ist hier mit Ātar das Feuer gemeint, mittels dessen Ahura M. Belohnungen an die beiden Parteien — die Anhänger des Aša und der Druj — verteilt, Belohnungen, welche alle Lebenden (Y. 31, 3) oder viele, die willig sind (47, 6), zum Glauben bekehren, so daß, wie es in unserer Stelle heißt, das Aša, das Reich der Wahrheit, zur Vollendung gelangen wird. Es kann also keine Rede davon sein, daß Ātar in den Gāθās zur Schar der göttlichen Gefährten des Ahura M. gerechnet werde.[1] Dasselbe gilt endlich von der nur einmal erwähnten Tušnāmati für den Fall, daß sie nicht, wie Geldner (Bezz. Beitr. 15, 259, Anm. 1) annimmt, mit Arəmati identisch ist. Wenn andrerseits im jüngeren Awesta auch noch Gəuš Urvan, Gəuš Tašan und Ātar, im großen Bundahišn Ērmān (Airyaman) zu den Am Sp. gezählt werden, so berechtigt nichts zu der Annahme, daß diese sonst zu den Yazatas gerechneten Gestalten auch ursprünglich einen Platz in jener Gemeinschaft von Genien innegehabt haben. Übrigens werden Gəuš Urvan und Gəuš Tašan in den zwei Stellen Y. 1, 2 und 70, 2 gar nicht als Am. Sp. bezeichnet, sondern nur unmittelbar nach Vohu M , Aša V., Xšaθra V., Sp. Arəmati, Haurvatāt und Amərətāt erwähnt, und auch diesen sechs Genien wird hier der Name Am. Sp. nicht beigelegt. Diese Reihe beschließt Atar, der in der ersterwähnten Stelle ,der rührigste der Aməša Spəntas' genannt wird.[2] Ātar verdankt diese Bezeichnung gewiß nur seiner nahen Beziehung zu dem Kreise der Am. Sp., insbesondere zu Aša V., mit dem er häufig zusammen erwähnt wird. Wie in diesem einzigen Beispiel des Awesta, so liegt auch in allen den seltenen Fällen, in denen die spätere Tradition eine zu den Yazatas (Yazds) gehörige Gottheit Amšaspand nennt, nicht etwa eine erweiterte, allgemeinere Bedeutung des Namens Am. Sp. vor, sondern eine leicht erklärliche, durch Ungenauigkeit verursachte Übertragung des Namens auf außerhalb stehende Gestalten. Gōšurun hat, wie schon Jackson (Grundr. d. iran. Phil. II, 639 f.) bemerkt hat, Šāyast nē š. 22, 14 das Epitheton Amšaspand, aber es ist doch sehr bezeichnend

[1] Auch Reichelt (Awest. Elementarb. 25) behauptet, daß in den Gāθās auch Gəuš U. und Ātar ,als Ahuras angeführt werden'.

[2] Dagegen s. B. Y. 22, 4 die Reihe: Ahura M., Am. Sp., Sraoša, Ātar. Im Artāk Vir. N. wird Ātar immer als Yazd bezeichnet.

für den Wert dieser Stelle, daß unter den in diesem Kapitel aufgezählten Genien der 30 Tage des Monats, Vohuman und seine fünf Gefährten mitinbegriffen, einzig und allein Gōšurun Amšaspand genannt wird.[1] Dagegen werden diese 30 Genien am Ende desselben Kapitels (22, 31) und ebenso auch Bundah. 27, 24 als ‚Amšaspands' zusammengefaßt, obwohl der Umstand, daß die Reihe in beiden Fällen mit Ōhrmazd, Vohuman, Art Vahišt, Šahrēvar, Spandarmat, Xurdāt und Amurdāt eröffnet wird, noch deutlich genug erkennen läßt, daß diese sieben Gottheiten als eine besondere, geschlossene Gruppe, der eine überragende Stellung zugewiesen war, von den anderen Göttern, den Yazds, scharf unterschieden werden. Die Vereinigung der 30 Genien unter dem Namen Amšaspands wird wohl darauf zurückzuführen sein, daß die Yazds schon als Helfer der Amšaspands betrachtet wurden, als die sie im System des großen Bundahišn erscheinen, und daß sie demgemäß eine untergeordnete Stellung eingenommen haben. Daher denn auch (z. B. Bundah. 3, 2) der Kampf zwischen den Gottheiten des guten Prinzips und den Mächten der Lüge als ein Kampf aufgefaßt wird, den die Führer der himmlischen und höllischen Scharen, Ōhrmazd und die Amšaspands auf der einen, Ahrman und die ‚Erzdämonen' auf der anderen Seite, auszufechten haben. Daß an diesem Kampfe auch die Yazds auf der einen, die übrigen Dämonen auf der anderen Seite als Gefolge teilnehmen, ist vorauszusetzen und wird im großen Bundahišn des näheren ausgeführt (ed. Anklesaria p. 48f. = Revue de l'hist. des rel. 32, 111, wo sich die Einteilung in *yazd, bagān* und *amahrspandān*[2] findet). Wenn schließlich im großen Bundahišn Ahrišvang (d. i. Aši vaŋuhi, die Yt. 17, 17 ‚die preisenswerte unter den Yazatas' genannt wird) und Ērmān das Beiwort Amahrspand erhalten (ed. Ankles. p. 180, 9 und 177, 2 = Darmest., Le Zend-Av. II,

[1] Auch Gōšurun verdankt sein Avancement zum Amšaspand offenbar seiner (Y. 29 geschilderten) Beziehung zu den Genien um Ahura M. Übrigens wird auch Nēryōsang (Nairyō.saŋha) einmal (Dēnk. ed. Bombay 1911, p. 604 = West, Sacr. Books of the East 47, 23) zu den Amahrspands gezählt, während er sonst (auch im Dēnk.) stets das Beiwort Yazd erhält.

[2] In der Pählävīliteratur werden auch sonst öfter *amahrspandān* und *yazdān* ausdrücklich unterschieden.

322 und 319), so verliert dies dadurch an Bedeutung, daß sie unter den Hilfsgottheiten der Amahrspands aufgezählt werden und überhaupt die einzigen in dem ganzen Abschnitt sind, denen dieser Name ausdrücklich beigelegt wird.[1] Und einige Zeilen nach dem von Darmesteter übersetzten Abschnitt (ed. Ankles. p. 180, 14f.) heißt es sogar ausdrücklich: ‚Es steht geschrieben, daß man Ōhrmazd und die sechs Amahrspands den Grund von dem, was *amahrspand* ist, nennt.‘[2] Aus der — wir dürfen sagen: mißbräuchlichen — Anwendung des Namens Am. Sp. auf andere Gottheiten kann demnach nicht gefolgert werden, daß diese tatsächlich zu den Am. Sp. gerechnet worden sind.[3]

Wir dürfen also für das jüngere Awesta, in dem uns am häufigsten die Wendung ‚Ahura M. und die Am. Sp.‘ begegnet, als feststehend betrachten, daß die Schar der Am. Sp. sich aus nicht mehr als sechs Genien zusammengesetzt hat. Es ist bei der engen Verbindung Ahura M.s mit den Am. Sp. verständlich, daß schließlich auch Ahura M. in die Gruppe einbezogen wurde, so daß man von ‚Ahura M. und den anderen Am. Sp.‘ sprach (Yt. 10, 139) und sieben Am. Sp. zählte. Alle Erörterungen, die den Zweck verfolgen, die Siebenzahl für das jüngere Awesta als nicht feststehend zu erweisen oder, wie dies H. getan hat, den Wert der awestischen Angaben über die Siebenzahl der Am. Sp. durch den Hinweis auf das geringe Alter der betreffenden Stellen herabzumindern, sind müßig. Mag Ahura M. auch noch so spät zu den Am. Sp. gezählt worden sein, so steht doch die Tatsache fest, daß Ahura M. und die sechs Am. Sp. im jüngeren Awesta eine geschlossene

An einer Stelle (ed. Ankles. 164, 10) heißt es sogar, daß Vohuman unter allen Yazdān dem Schöpfer am nächsten steht.

Im Abschnitt über Artvahišt (p. 167f.) wird erzählt, Ōhrmazd habe, als er die sechs (Darmest. nach einem andern Ms. ‚sieben‘) Amahrspands erschaffen hatte, deren siebenter er selbst wurde, diese gefragt: ‚Wer hat uns erschaffen?‘ Nachdem er dieselbe Frage noch zweimal wiederholt habe, habe endlich Artvahišt geantwortet: ‚Du hast uns erschaffen.‘

Bekanntlich sind auch in den Kreis der Ādityas allmählich außerhalb stehende Götter einbezogen worden. Ich kann aber nicht mit Hillebrandt (Ved. Myth. III, 98) finden, daß in einigen Fällen ‚Ādityāḥ‘ eine Bezeichnung für alle Götter geworden ist. Für ṚV. II, 28, 3 ist Hillebrandts Annahme ganz ausgeschlossen, für die anderen zwei Stellen durchaus nicht notwendig.

Gemeinschaft von sieben Gottheiten bilden. Es muß allerdings zugegeben werden, daß die Am. Sp. außer in Gebetsformeln und Anrufungen im jüngeren Awesta, insbesondere in den älteren Yašts und im Vidēvdāt, verhältnismäßig selten erwähnt werden, und daß in den metrischen Stücken die Stellen, in denen der Am. Sp. Erwähnung geschieht, öfter das Metrum stören. Aber das seltenere Vorkommen der Am. Sp. in diesen Teilen des Awesta erklärt sich daraus, daß der Vidēvdāt zum größten Teile aus Fragen des Zaraθuštra und Antworten des Ahura M. über das religiöse Gesetz und seine strafrechtlichen Bestimmungen besteht und die Yašts vornehmlich die alte iranische Heldensage enthalten und der poetischen Verherrlichung der alten, großen Volksgötter dienen, hinter denen auch Ahura M. völlig in den Hintergrund tritt. Es wäre jedoch ebenso verfehlt, für die mazdäistischen Elemente und Einschiebsel der Yašts und die in ihnen enthaltenen Vorstellungen eine späte Entstehungszeit anzusetzen, wie es verkehrt wäre, etwa aus der jüngeren sprachlichen Form der Yašts auf ein geringeres Alter der in ihnen enthaltenen mythologischen Vorstellungen zu schließen. Wir müssen vielmehr annehmen, daß neben dem in die Zeit vor Zaraθuštra zurückreichenden und von ihm bekämpften ‚heidnischen' Götterkult, der seinen literarischen Ausdruck in Hymnen und Liedern fand, wie sie, vielfach bruchstückweise und verstümmelt, noch in den Yašts erhalten sind, von Anfang an die rein mazdäistischen Vorstellungen mit ihren Äußerungen in Gebetsformeln und Anrufungen einhergingen, und daß beide Richtungen einander allmählich näher kamen und einander mehr und mehr durchdrangen. Und was für die zoroastrischen Elemente der Yašts gilt, das gilt nicht minder für die übrigen Teile des jüngeren Awesta. Man ist also nicht berechtigt, wie dies Harlez getan hat, aus dem Umstand, daß die Am. Sp. zumeist in ‚jüngeren' Partien des Awesta erwähnt werden, den Schluß zu ziehen, daß die Gruppe der Am. Sp. eine junge Schöpfung seien. Übrigens ist uns noch eine in metrischer Form abgefaßte, von den Am. Sp. handelnde Stelle erhalten, an deren höherem Alter zu zweifeln wir keine Ursache haben. Ich meine Yt. 13, 82—84 (= Yt. 19, 15—17), wo den Am. Sp. nachgerühmt wird, daß sie strahlend, energisch blickend, hochgewachsen, überaus gewaltig, kräftig und ahurisch

seien, daß ihnen gleiches Denken, gleiches Reden und gleiches Tun[1] und auch derselbe Vater und Gebieter, der Schöpfer Ahura M., eigen seien, daß einer in des andern Seele blicke und daß ihre Pfade leuchten, wenn sie zu den Zaoθrās herbeifliegen.[2]

Den besten Beweis für das hohe Alter der Am. Sp. aber liefern die Gāθās, obwohl in ihnen die Zahl der göttlichen Gefährten des Ahura M. mehr als sechs zu betragen scheint. Und durch die gāθischen Texte selbst wird auch die Ansicht widerlegt, daß die Zusammenfassung dieser Genien zu einer Gruppe ‚nachgāθisch' sei.[3] Mögen auch manche ihrer Namen häufig in ihrer begrifflichen Bedeutung zu verstehen sein und die Genien Haurvatāt̰ und Amərətāt̰ zunächst noch eine bescheidenere Rolle spielen, so kann doch die Tatsache nicht geleugnet und durch die Interpretationskünste von Harlez nicht aus der Welt geschafft werden, daß die Anrufung und Verehrung des Ahura M. und einer mit ihm eng verbundenen Gruppe von Genien, die sich vornehmlich aus den späteren Am. Sp. zusammensetzt, einen Grundzug der gāθischen Religion bildet, daß neben ihnen die großen arischen Naturgötter nicht geduldet und deshalb von Zaraθuštra zum Teile mit unverkennbarer Absichtlichkeit ignoriert, zum Teile aber, wie Yima (Y. 32, 8) und Haoma (Y. 32, 14; 48, 10) in der schärfsten Weise bekämpft wurden. Entbehrt dieser Götterkreis etwa darum des Charakters einer geschlossenen Gruppe, weil nicht jedesmal Ahura M. in Verbindung mit allen ihn umgebenden Genien genannt wird? Dergleichen wäre doch wohl nur eintöniger Litaneien würdig

[1] Allerdings sind hier einige Zeilen, die offenbar später eingeschoben worden sind, zu streichen, so unmittelbar vor *yaēšąm asti haməm manō | haməm vačō haməm šyaoϑnəm* die drei Zeilen *yōi hapta hamō.manaŋhō | yōi hapta hamō.vačaŋhō | yōi hapta hamō.šyaoϑnåŋhō.*

[2] Ehemals scheint auch Yt. 7, 3 metrisch gewesen zu sein: *raoχšnəm mąnŋhəm aiwi.vaēnəm | raoχšnəm måŋhəm aiwi.vīsəm | hištənti aməšå spənta | [.] χᵛarənō [.]dārayeinti* (vgl. Yt. 6, 1: *tat̰ χᵛarənō hąnbārayeinti*) | *hištənti aməšå spənta | χᵛarənō baχšənti ząm paiti* (*ahuraδātąm*, das zu streichen wäre) | . Die Am. Sp. halten also den Glanz und verteilen ihn über die Erde hin. Ungefähr dasselbe wird allerdings auch von den ‚geistigen Yazatas' Yt. 6. 1 ausgesagt. Doch spricht dies nicht gegen die Echtheit von Yt. 7, 3.

[3] Auch Bartholomae (Air. Wtb. 146, Anm.) schreibt: ‚Ihre Zusammenfassung scheint nachgāθisch zu sein.'

und hat denn auch in der Tat in den Gebetsformeln der jungawestischen Texte seinen Platz gefunden. Den ersten Predigten eines kraftvollen Verkünders neuer Heilslehren aber steht es sehr wohl an, daß ihnen alles Formelhafte abgeht, und deshalb darf aus dem Umstand, daß Ahura M. in den Gāθās fast ausschließlich in Verbindung mit einem Teile seiner Genien, häufig nur mit Aša und Vohu Manah, den bedeutendsten unter ihnen, erwähnt wird, nicht ein Argument gegen den Bestand einer aus Ahura M. und allen diesen Genien gebildeten Gruppe konstruiert werden. Daß die Zusammenfassung zu einer Gruppe schon der gāθischen Zeit angehört, ergibt sich schon aus den zahlreichen Stellen, in denen insbesondere Ahura M., aber auch Aša und andere Genien, mittels des Plurals des Pronomens der zweiten Person angeredet werden. Es braucht kaum noch gesagt zu werden, daß es völlig verkehrt und eine der vielen Wunderlichkeiten und Willkürlichkeiten ist, an denen die religionsgeschichtliche Literatur zum Awesta überreich ist, wenn Tiele (Gesch. d. Rel. II, 137f.) in diesem Plural einen Plural der Majestät sieht, anstatt ihn auf die an solcher Stelle erwähnten Genien oder aber auf die ganze Gruppe von Genien zu beziehen, die Ahura M.s Gefolge bilden. Schon die Tatsache, daß in der weitaus überwiegenden Zahl von Fällen Ahura M. wie die anderen Genien mit ‚Du‘ angeredet werden und daß beide Formen der Anrede oft in einer und derselben Strophe miteinander abwechseln, beweist zur Genüge, wie haltlos Tieles Annahme ist. Wenn es z. B. Y. 28, 2 heißt: *yō vå mazdā ahurā pairī.jasāi vohū manaŋhā*, so bedeutet dies zweifellos ‚der ich Euch, o Mazdā Ahura, mitsamt dem Vohu Manah, verehren will‘. Ähnlich verhält es sich auch in Y. 29, 11: *aṯ mā ašā*[1] | *yūžəm mazdā frāχšnənē mazōi mąɣāi ā paitī.*-

[1] So ist zu lesen anstatt des überlieferten *aṯ mā mašā*, was Bartholomae, Gāθās 9 übersetzt: ‚So . . . denn, o Menschen.‘ Abgesehen davon, daß ein *maša* neben dem auch in den Gāθās etliche Male vorkommenden *mašya* (vgl. Y. 30, 11 in der Anrede an die Menschen: *mašyå̊ŋhō*!) bedenklich ist, macht es der Inhalt der Strophe unwahrscheinlich, daß hier die Menschen angeredet seien. Dies hat ehemals auch Bartholomae gefühlt, da er Ar. Stud. III, 61 ff. *mā aməšā* gelesen hat, was aber ebenfalls anfechtbar ist. Roth (ZDMG 25, 13) und Andreas und Wackernagel (Nachr. Gött. Ges. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1913, 377) haben also mit Recht *mā ašā* gelesen.

zānatā ,so erkennet denn Ihr, o Mazdā, mitsamt dem Aša, mich an, auf daß ich für die große Gabe [oder: Herrlichkeit][1] verständig sei'; oder Y. 50, 4: *at vå yazāi . . . mazdā ahurā* | *hadā ašā vahištāčā manaŋhā* | *χšaϑrāčā*. Bemerkenswert ist ferner Y. 51, 2: *tā.vǝ mazdā . . . ahurā ašāi yečā* | *taibyāčā ārmaitē dōišā.mōi ištōiš χšaϑrǝm* ,darum weise mir das Reich des Euch, o Mazdā A., auch dem Aša und Dir, o Arǝmati, gehörigen Besitzes an'. Der Plural des Pronomens bezieht sich also auf Ahura M. und seine Genienschar, aus der insbesondere mittels des Instrumentals[2] außerdem ein oder mehrere Genien herausgehoben werden. Die Richtigkeit dieser Auffassung wird vollends bewiesen durch Y. 51, 20: *tat vǝ.nǝ hazaošåŋhō vīspåŋhō daidyāi savō* | *ašǝm vohū manaŋhā uχδā yāiš ārmaitiš* | *yazǝmnåŋhō nǝmaŋhā mazdå rafǝδrǝm čagǝdō* ,diesen Euren Gewinn sollt uns Ihr alle, die Ihr gleichen Sinnes seid, verschaffen, mit denen im Verein (= in deren Verband) gemäß der Verheißung Aša mit Vohu M., Arǝmati, Mazdā, mit Demut angebetet, Hilfe gewähren'. Da die Gāθās keine anderen Götter außer Ahura M. und seinen immer wieder angerufenen Genien anerkennen, sind mit *vǝ* und *vīspåŋhō* (,alle') zweifellos Ahura M. und diese Genien gemeint, und trotzdem werden die in *vīspåŋhō* schon mit inbegriffenen Genien Aša, Vohu M. und Arǝmati sowie Mazdā als mit ,allen' vereint bezeichnet. Hier liegt also nur eine andere Form der gewöhnlichen Ausdrucksweise ,Ihr (Euch), o Mazdā, mitsamt Aša, Vohu M. . . .' vor.

Wie Singural und Plural in der Anrede wechseln, und wie jener sich auf eine einzelne Gottheit, dieser auf die ganze Gruppe bezieht, zeigen Stellen wie Y. 34, 3: *at tōi myazdǝm ahurā . . . ašāičā dāmā* | *gaēϑå vīspå . . . yā vohū ϑraoštā manaŋhā* | *ārōi.zī . . . χšmāvasū savō* ,so wollen wir denn Dir, o Ahura, und dem Aša das Opfer darbringen, damit Ihr alle Wesen durch V. M. zur Vollendung bringet; denn bei einem Euresgleichen . . . ist der Gewinn gewährt'. In derselben Weise wechseln auch *ϑwāvant* (,Deinesgleichen' = ,Du') und

---

[1] Zu *maga* vgl. oben p. 30.

[2] Daneben kommt natürlich auch Übereinstimmung mit dem Kasus des Pronomens vor, so Y. 49, 6: *vå . . . mazdā ašǝmčā* ,Euch . . ., o M., auch das Aša'; 32, 9: *tā uχδā . . . mazdā ašāičā yūšmaibyā gǝrǝzē* ,diese Worte . . ., o M., klage ich Euch, auch dem Aša'.

χšmāvant, yūšmāvant (‚Euresgleichen' = ‚Euch') miteinander ab Y. 44, 1: *tat̰ ϑwā pərəsā . . . ahurā* | . . . *yaϑā nəmō χšmāvatō* | *mazdā fryāi ϑwāvąs sahyāt̰ mavaitē* ‚darnach frage ich Dich . . ., o Ahura, . . . wie die Verehrung eines Euresgleichen [beschaffen sein soll], o M., Deinesgleichen möge es einem Freunde meinesgleichen sagen'.

Bekanntlich hat schon Caland (KZ. 30, 540 ff.) — dreizehn Jahre vor dem Erscheinen von Tieles Werk — darauf aufmerksam gemacht, daß der Plural des Pronomens der zweiten Person nicht als pluralis majestaticus verstanden werden darf, da ‚der Dichter, wenn er auch den Worten nach nur einen Gott mit Namen nennt, in seinen Gedanken sich an alle oder wenigstens an die drei Hauptgötter richtet'. Aber gerade die Beziehung des Pronomens auf ‚alle Götter' läßt Caland, wie es scheint, nur in einem ganz bescheidenen Ausmaß gelten. Behauptet er doch, daß dort, wo nur Mazdā genannt werde, in seiner Anrufung Aša und Vohu M. mit inbegriffen seien. In Wirklichkeit herrscht offenbar die Beziehung auf ‚alle Götter', d. h. auf Ahura M. und seine Genienschar, vor. Man darf dies vor allem aus den Stellen erschließen, in denen die Namen von zwei Gottheiten vorkommen, wobei das Pronomen, das sich auf diese zu beziehen scheint, oder das zu ihm gehörige Prädikat im Plural stehen. Wenn der Prophet Y. 32, 9 ausruft: *tā uχδā . . . mazdā ašāičā yūšmaibyā gərəzē* (‚diese Worte . . . o M., klage ich Euch und dem Aša'), wird man leicht geneigt sein, mit Caland (l. c. 544, Anm. 3; auch Reichelt, Avest. Elem., p. 227) zum Vergleich ṚV. VII, 97, 9: *iyám vām brahmaṇas pate suvṛktír . . . índrāya . . . akāri* (‚für Euch beide, o B., und für Indra [= für Dich und für I.] ist dieses Lied verfaßt worden') und andere ähnliche Stellen heranzuziehen. Aber es

Es wären vielleicht noch andere Deutungen dieser Stelle denkbar. So könnte man etwa *uχδā* als akk. pl. fassen, der gleich *savō* von *daidyāi* abhängig wäre, und übersetzen: ‚die Verheißungen, denen gemäß Aša . . . .'. Aber die Verbindung *daidyāi . . . uχδā* ist doch nicht recht wahrscheinlich. Die oben im Anschluß an Bartholomaes Übersetzung gegebene Deutung ist also wohl allen anderen Auffassungen vorzuziehen. Vgl. Y. 28, 6: *daidi . . . dā̊ darəgāyū* [entsprechend *savō*] *ərəšvāiš . . . uχδāiš . . . rafənō* und zu *uχδā* Y. 44, 17: *avā mąϑrā*. Unmögliches bietet auch die Übersetzung Geldners in Bertholet, Religionsg. Leseb. 334.

darf dabei nicht übersehen werden, daß dem vedischen Dual *vām* in dem awestischen Beispiel der Plural *yušmaibyā* gegenübersteht.[1] Nur bei einem Teile der in Betracht kommenden Fälle wird sich der Plural durch die Annahme rechtfertigen lassen, daß der Name des dritten der drei hervorragendsten Gottheiten zu ergänzen sei. Dieses Auskunftsmittel versagt offenbar bei Y. 50, 5: *ārōi.zī χšmā mazdā ašā ahurā* | *hyat̰ yūšmākāi mąϑrānē vaorāzaϑā* . . . (,gewährt sind ja durch Euch, o M. Ahura, und durch Aša, da Ihr Euren Propheten freudig zugestimmt habet . . .'). Denn in der vorhergehenden Strophe wird außer Mazdā, Aša und Vahišta Manah auch noch Xšaθra angerufen. Der Plural des Pronomens muß sich also auf die ganze Gruppe von Genien beziehen, obwohl in der folgenden Strophe nur Mazdā, Aša und Vohu M. erwähnt werden. Besonders charakteristisch ist der folgende Fall. In Y. 51, 15: *vō vohū manaŋhā ašāičā savāiš* (,durch Euren Gewinn, o V. M., und [durch den] des Aša') können mit dem Plural *vō* nicht bloß Vohu M. und Aša angeredet sein. Hier ist nun nicht etwa der in derselben Strophe erwähnte Mazdā Ahura zu ergänzen. Daß vielmehr Beziehung von *vō* auf alle Gottheiten vorliegt, beweist die 20. Strophe derselben Gāθā, in der an alle (*vīspåŋhō*) Gottheiten die Bitte gerichtet wird: ,Diesen Euren Gewinn (*vō* . . . *savō*) sollt Ihr . . uns verschaffen'. Darum werden auch in Y. 34, 3: *ārōi.zī* . . . *χšmāvasū savō* (,gewährt ist . . . bei Euresgleichen der Gewinn') und 28, 9: *yūžəm zəvištyåŋhō īšō χšaϑrəmčā savaŋhąm* (,Ihr fördert am meisten die Stärkungen und das Reich des Gewinnes'), obwohl in diesen zwei Stellen vorher Mazdā, Aša und Vohu M. genannt werden, doch alle Gottheiten als angeredet zu denken sein. Hierher gehört endlich noch eine vierte Stelle, in der von dem (jenseitigen) ,Gewinn' die Rede ist, Y. 51, 2: *tā.vō mazdā* . . . *ahurā ašāi yečā* | *taibyāčā ārmaitē dōišā.mōi ištōiš χšaϑrəm* | *χšmākəm vohū manaŋhā* . . . *dāidī savaŋhō* (,darum weise mir das Reich des Euch, o Mazdā A., auch dem Aša und des Dir, o Arəmati, gehörigen Besitzes zu; durch V. M. verschaffe . . . Euer [Reich] des Gewinnes').

[1] ,Euch, o M., und dem Aša' bedeutet also nicht ,Euch (beiden), o M.: Dir und dem A.', sondern ,Euch, o M., auch dem A.', d. h. *yušmaibyā* wendet sich an die ganze Gruppe, und Aša wird, obwohl schon in ihr enthalten, noch besonders angerufen.

Hier ist die Zahl der in Verbindung mit dem ‚Gewinn‘ ausdrücklich erwähnten Gottheiten größer als in den zwei vorher angeführten Stellen, aber es sind wohl auch nicht diese Gottheiten allein, sondern — wie in 51, 20 — alle Götter, um deren ‚Gewinn‘ der Prophet bittet. Auch das Pronomen *və* umfaßt nicht bloß die in Verbindung mit ihm genannten Götter Mazdā A., Aša und Arəmati, es muß sich vielmehr mindestens auch noch auf den erst im Schlußsatz der Strophe allein erwähnten Vohu M. erstrecken, wie Y. 46, 16: *yaϑrā ašā hačaitē ārmaitiš | yaϑrā vaŋhə̄uš manaŋhō ištā χšaϑrəm | yaϑrā mazdå . . . ahurō* beweist. Die hier vorgetragene Auffassung wird ferner auf das schönste bestätigt durch Y. 33, 8: *frō.mōi fravōizdūm arəϑā tā yā vohū šyavāi manaŋhā | yasnəm mazdā χšmāvatō at̰ vā ašā staomyā vačå | dātā və amərətåsčā utayūitī haurvatās draonō* (‚achtet auf die Angelegenheiten, auf die ich, o Vohu M.,[1] meine Tätigkeit richten will, auf die Anbetung eines Euresgleichen, o Mazdā, und, o Aša, auf die Worte des Lobpreises; gebet, o Amərətāt̰ und Haurvatāt̰, Euer Gut samt der Fortdauer‘). Es ist natürlich vollständig ausgeschlossen, daß — wie Bartholomae (Die Gatha's d. Awesta) und Geldner (Bezz. Beitr. 15, 250) annehmen — die Plurale *dātā* und *və* sich nur auf die zwei Gottheiten Amərətāt̰ und Haurvatāt̰ beziehen.[2] Vielmehr nehmen *dātā* und *və* die im vorhergehenden mit *fravōizdūm* und *χšmāvatō* an alle Götter gerichtete Anrede wieder auf, und *amərətåsčā haurvatās* beschließt die Reihe der aus der Gesamtheit herausgehobenen Götter, deren Namen auf

[1] Der Instrumental ist hier offenbar ebenso wie nachher *ašā* in der Bedeutung eines Vokativs verwendet.

[2] Man darf es als gewiß ansehen, daß die Gāϑās bei einer Beziehung auf zwei Götter anstatt *dātā* die Dualform gebraucht hätten. Denn gerade die Gāϑās zeichnen sich durch besondere Genauigkeit in der Anwendung des Duals aus, ob nun von den zwei Geistern (Y. 30, 3f.: *asrvātəm, -ǰasaētəm, dazdē*), von der Seele des Urstieres und der trächtigen Kuh (29, 5: *ahvā, dvaidī*), von zwei Heeren (44, 15: *-ǰamaētē*) oder von zwei Personen (46, 16: *usvahī*) die Rede ist. Wenn die Gāϑās ferner einen Dual des Pronomens der ersten Person (29, 7: *əvāvā*) aufweisen und das jüngere Awesta noch in *yavākəm* (anstatt *yuvākəm*) eine Dualform des Pronomens der zweiten Person erhalten hat, darf man annehmen, daß die Gāϑās in der Anrede an zwei Götter nicht den Plural, sondern den Dual des Pronomens angewendet hätten. Und in dem vor-

die Akkusativobjekte *arəϑā, yasnəm, vačā und draonō* (nebst *utayūiti*) aufgeteilt sind,[1] ohne daß eine engere Zusammengehörigkeit zwischen den Götternamen und diesen Objekten bestünde.[2] Da also die Beziehung der Pluralform des Pronomens auf zwei Gottheiten für die Gāθās ausgeschlossen ist, wird z. B. auch bei Y. 49, 6: *frō vå fraēšyā mazdā ašəmčā mruitē | ya vō χratəuš χšmākahyā ā.manaŋhā* (,ich treibe Euch, o M., und den Aša an, zu sagen, welches die Absichten Eures Willens sind') die Annahme berechtigt sein, daß mit *vå, vō* und *χšmākahyā* nicht bloß Mazdā und Aša, sondern alle Götter angeredet werden, und diese Annahme wird durch den Umstand gestützt, daß die Schlußzeile der Strophe, *tąm daēnąm yā χšmāvatō ahurā* (,die Religion eines Euresgleichen, o Ahura'), offenbar an die Gesamtheit der Götter gerichtet ist.[3] Die Be-

liegenden Fall hätte man dies um so sicherer erwarten müssen, als gerade bei Amərətāt und Haurvatāt der Begriff der Zweiheit durch die Verbindung zum Dualdvandva und durch andere Dualformen (vgl. z. B. in der folgenden Strophe *ašaoχšayantā sarədyayā*; 34, 11: *ubē haurvāsčā . . . amərətatāsčā*) in deutlicher Weise zum Ausdruck gebracht wird. Wohl den einzigen, aber nicht schwerwiegenden Verstoß gegen die Regel bildet 33, 9: *ayā . . . yayā* (d. i. des Haurv. und Amərət.) *hačintē urvąnō* (plur.!), wie 45, 2 (von den beiden Geistern): *nōiṯ nā manā . . . sə̄nghā . . . χratavō . . . šyaoϑnā . . . daēnā . . . urvąnō* (plur.!) *hačaintē*. — Zu *dātā vō amərətāsčā . . . haurvatās* vergleiche man etwa ṚV. VIII, 47, 1: *máhi vo mahatā́m ávo váruṇa mítra dāśúṣe | yám ādityā . . . rákṣathā* gegenüber V, 62, 2: *tát sú vām mitrāvaruṇā mahitvám . . . pinvathaḥ* usw.

[1] Dergleichen kommt in den Gāθās öfter vor. Vgl. insbesondere 50, 8: *mat vā padāiš . . . | pairiǰasāi mazdā . . . | aṯ vā ašā . . . nemaŋhā | aṯ vā vaŋhə̄uš manaŋhō hunarətātā* gegenüber 9: *tāiš vā yasnāiš paitī . . . ayenī | mazdā ašā vaŋhə̄uš šyaoϑnāiš manaŋhō*.

[2] Ich meine also, daß hier nicht Amərətāt und Haurv. allein als Verleiher von *draonah* und *utayūiti* angerufen und — wie Barthol., Die Gathas, Anm. zur Stelle annimmt — aufgefordert werden, ‚sich selber' zu schenken. In Y. 34, 11; 45, 10 und 51, 7, wo *utayūiti* (und zwar in Verbindung mit *təviši*) neben *haurvatāṯ* und *amərətāṯ* (,Heil und Unsterblichkeit') vorkommt, sind Mazdā, Aša, Vohu M. und Ārmati die Spender von *utayūiti* (und *təviši*). Übrigens ist *utayūitī* in *utayūitī . . . draonō* nicht Neutrum eines Adjektivums (Barthol., Wtb.), sondern Instrumental des Substantivs. Vgl. 43, 1: *utayūitī təvīšīm*.

[3] Dagegen sind 34, 7: *naēčīm tə̄m anyəm yūšmaṯ vaēdā ašā aϑā.nā ϑrāzdūm* mit *yūšmaṯ* nicht, wie man glauben sollte, alle Götter, sondern nur

rechtigung dieser Auffassung ergibt sich auch noch daraus, daß in 51, 20 (*taṯ vō.nā . . . vīspåŋhō* usw., vgl. p. 94) und in der noch zu erörternden Verbindung des Plurals Mazdå Ahurå̊ŋhō mit den Namen einer oder mehrerer Gottheiten ganz ähnliche Ausdrucksweisen vorliegen.[1] Doch ist die Beziehung auf alle Götter nicht auf einen Teil der Fälle beschränkt, in denen der Plural des Pronomens der zweiten Person in Verbindung mit den Namen von zwei oder auch mehr Gottheiten erscheint. Auch in Stellen wie 31, 1: *tā vō urvātā marəntō* (‚Eurer Satzungen gedenkend‘) und 32, 1: *ϑwōi dūtåŋhō åŋhāmā təng dārayō yōi vå daibišəntī* (‚Deine Boten wollen wir sein, um diejenigen fern zu halten, die Euch anfeinden‘) wendet sich der Plural des Pronomens an die Gesamtheit der Götter. Und der Inhalt der Gāθās schließt jeden Zweifel daran aus, daß diese Götter eine geschlossene Gruppe gebildet haben, und daß ihre Zahl um weniges größer gewesen ist als die der späten Aməša Sp. genannten und mit ihnen zum größten Teile identischen Gottheiten.

Wir haben aber auch allen Grund zu der Annahme, daß diese Gruppe auch schon einen Namen besessen, und daß dieser Name Mazdå Ahurå̊ŋhō gelautet habe. Er kommt zwar nur in zwei Gāθās (Y. 30, 9 und 31, 4) vor, aber der Schluß, den Tiele (Gesch. d. Rel. II, 138 f.) aus diesem Umstand zieht, der Name sei ‚offenbar nicht allgemein üblich‘ geworden, ist sicherlich nicht berechtigt. Sein seltenes Vorkommen läßt sich ganz ungezwungen daraus erklären, daß Zaraθuštra es liebt, die Genien einzeln anzurufen und in eindringlicher Weise die Segnungen zu schildern, die von jedem dieser Genien kommen. Völlig verfehlt ist es aber, wenn Tiele (l. c.) meint, ‚daß wir

---

Mazdā, Aša und Vohu M. gemeint. Denn 50, 1 hat ausdrücklich: *kə mōi nā ϑrātā vistō | anyō ašāṯ ϑwaṯčā mazdā ahurā | . . . vahištāaṯčā manaŋhō.*

[1] Als weiteres Beispiel solcher Ausdrucksweisen, die darin bestehen, daß an ein Ganzes noch ein oder mehrere Glieder dieser Gesamtheit angereiht werden, darf wohl auch die Bitte des Propheten (28, 6) angeführt werden: *dāidī . . . zaraϑuštrāi aoǰōŋhvaṯ rafənō | ahmaibyāčā ahurā yā . . . dvaēšå̊ taurvayāmā* (‚gib dem Zaraθuštra machtvolle Hilfe und uns, o A., auf daß wir die Feindschaften . . . überwinden‘, d. i. gib mir und uns . . .). Denn *zaraϑuštrāi* ist in *ahmaibyā* schon enthalten, und doch wird dieses mittels *ča* angeschlossen.

hier vielmehr ein Kollektivum haben, wie Elohîm, Yazdân und dergleichen Götternamen', daß also Mazdā̊ Ahurā̊ŋhō eine Bezeichnung Mazdā Ahuras sei, in dem ,alle Ahuras, eine ganze Klasse von Göttern aus der ostarischen, vielleicht sogar noch aus älterer Zeit zusammengefaßt', in dem ,alles, was göttlich ist, vereinigt' sei. Diese Ansicht scheitert schon an der einfachen Erwägung, daß nicht nur in denselben Gāθās, in denen der Plural Mazdā̊ Ahurā̊ŋhō vorkommt, sondern in allen Gāθās sowie in den jüngeren Schriften der höchste Gott immer nur Mazdā Ahura oder Ahura M. heißt. Der Plural Mazdā̊ Ahurā̊ŋhō kann also nicht anders gedeutet werden, denn als Zusammenfassung der höchsten Himmelsgeister, die das gāθische ,Pantheon' gebildet haben, Ahura Mazdā wohl mit inbegriffen. Dem widerspricht auch die Tatsache nicht, daß neben den Mazdā̊ Ahurā̊ŋhō auch noch einzelne Genien namentlich angeführt werden. Ihre Hervorhebung aus der Gesamtheit der Mazdā̊ Ahurā̊ŋhō verleiht der Rede des Propheten besondere Lebendigkeit und entspricht seiner Gewohnheit, insbesondere die hervorragendsten unter ihnen immer wieder einzeln zu erwähnen. Es bedeuten also Y. 30, 9 *mazdā̊sčā ahurā̊ŋhō ā mōyastrā baranā ašāčā*: ,Ihr, o M. A., auch mit Aša (d. h. auch Du, o A.), bringet (Eure) Bundesgenossenschaft herbei' und 31, 4 *yadā ašəm zəvīm anhən mazdā̊sčā ahurā̊ŋhō | ašičā ārmaitī*: ,Wenn Aša zu rufen ist und (alle) M. A. (zu rufen) sind, mitsamt Aši und Arəmati'. Daß Aša, Aši und Arəmati zu den Mazdā̊ Ahurā̊ŋhō gehören, kann nicht bezweifelt werden. Die hier vorliegende Ausdrucksweise erinnert an die oben erwähnte Strophe Y. 51, 20: . . . *vīspā̊ŋhō . . . | ašəm vohū manaŋhā uxδā yāiš ārmaitiš | yazəmnā̊ŋhō nəmaŋhā mazdā̊ rafəδrəm čagədō* (,Ihr alle . . ., mit denen im Verein Aša mitsamt Vohu M., Arəmati, Mazdā, in Demut verehrt, gemäß der Verheißung Hilfe gewähren') und an die oben erörterten Fälle, in denen an den Plural des Pronomens der zweiten Person noch die Namen einzelner Gottheiten angeschlossen werden, die in der durch das Pronomen zusammengefaßten Gesamtheit der Götter schon enthalten sind.

Wie die Ansicht Tieles wird auch die von Caland (KZ 31, 258) vertretene Auffassung, daß Mazdā̊ Ahurā̊ŋhō ursprünglich die Trias Ahura M., Aša, Vohu M. bezeichnet habe, später aber — als der Bedeutungsunterschied zwischen der Plural-

und der Singularform geschwunden war — von den Dichtern als Name des höchsten Gottes verwendet worden sei, durch den Umstand widerlegt, daß der Name dieses Gottes sonst immer nur in der Singularform erscheint. Gegen diese Ansicht spricht auch in Y. 31, 4 der Plural *aŋhən*.[1] Aber auch die Annahme, daß sich hinter Mazdå Ahurāŋhō die Trias Ahura Mazdā, Spənta Mainyu, Ātar verberge, liefert keine befriedigende Lösung. Zu dieser Annahme ist O. Richter (KZ 36, 586 ff.) durch Vergleichung von Y. 30, 9: *mazdåsča ahuråŋhō* ... *ašāčā* und 31, 4: *ašəm* . . . *mazdåsčā ahuråŋhō ašičā ārmaitī* mit 31, 3: *mainyū āϑrāčā ašāčā* . . . *mazdā* und 47, 6: *spəntā mainyū mazdā ahurā āϑrā* . . . *ārmaitōiš* . . . *ašahyāčā* gelangt. Welch geringen Wert das Resultat dieser Vergleichung hat, ersieht man daraus, daß Richter außerdem durch Nebeneinanderstellung von 31, 4 und 33, 11: *ahurō mazdåsča ārmaitiščā* . . . *ašəm* . . . *manasčā vohū xšaϑrəmčā* die Lösung erhält, mit Mazdå Ahurāŋhō sei die Trias Ahura M., Vohu M., Xšaθra gemeint, und durch Gleichsetzung dieser zwei Resultate zu dem unhaltbaren Schluß gelangt, Vohu M. sei mit Spənta Mainyu identisch und Xšaθra ‚dasselbe wie Ātar'. Richter bemerkt indessen selbst, daß sich über das Verhältnis von Vohu M. zu Spənta Mainyu und von Xšaθra zu Ātar außer vagen Vermutungen ‚vorläufig' nichts sagen lasse. In Wirklichkeit gewähren die Gaθās nicht den geringsten Anhaltspunkt für die Annahme, daß Xšaθra dasselbe sei wie Ātar, und wenn Y. 46, 7 Manah, d. i. Vohu M., anstatt Mainyu oder Spənta Mainyu in Verbindung mit Ātar erscheint, so wird man daraus nicht die Identität von Vohu M. mit Sp. Mainyu ableiten, sondern den Schluß ziehen, daß die Bekehrung zum Glauben und die Vollendung des Reiches des Aša nicht nur durch das Wirken des Ātar und des Sp. Mainyu, sondern auch durch das des Vohu Manah erfolgen soll. In der Tat wird insbesondere in der Y. 46, 7 verwandten Strophe 43, 6: *yahmī spəntā ϑwā mainyū urvaēsē jasō* |

[1] Caland beruft sich mit Unrecht darauf, daß auch der Plural *mitrásaḥ* ursprünglich drei Götter — Mitra, Varuṇa, Aryaman — bezeichnet habe und später in ṚV. VII, 38, 4: *váruṇo* . . . *mitráso aryamā́ sajóṣāḥ* (gegenüber VII, 60, 4: *mitró aryamā́ váruṇaḥ sajóṣāḥ*) als Bezeichnung des Mitra gebraucht worden sei. In Wirklichkeit hat *mitrásaḥ* auch hier noch die Bedeutung eines elliptischen Plurals. Vgl. jetzt Edgerton in KZ 43, 113.

mazdā χšaϑrā ahmī vohū manaƞhā | *yehyā šyaoϑnāiš gaēϑå ašā frādəṅtē* | . . . Spənta Mainyu von Vohu M. ausdrücklich unterschieden.[1] Hierin entspricht *yehyā šyaoϑnāiš* usw. den Worten *yayå* (d. i. *āϑrasčā manaƞhasča*) *šyaoϑnāiš ašəm ϑraoštā* von 46, 7, aber gemäß 43, 6 kommt Mazdā auch noch in Begleitung des Spənta Mainyu und Xšaθra herbei, um Gericht zu halten. Zum Überfluß wird ferner durch den Umstand, daß in 43, 4 der Funktion des Ātar bei der Verteilung der Lose an die Gläubigen und Ungläubigen Erwähnung geschieht und in 43, 6 Xšaθra als einer der beim Gericht Anwesenden erwähnt wird, in einer jeden Zweifel ausschließenden Weise bewiesen, daß die Annahme der Identität von Ātar und Xšaθra durchaus irrig ist. Dieses Beispiel zeigt, wie unzuverlässig das von Richter angewendete Verfahren ist, welches darin besteht, daß zwei Gāθāstrophen nebeneinander gestellt und nach Abzug der ihnen gemeinsamen Götternamen die noch übrigbleibenden, nicht übereinstimmenden Namen einander gleichgesetzt werden. Die Unzuverlässigkeit dieses Verfahrens ergibt sich schon daraus, daß die Zahl und die Zusammenstellung der in den einzelnen Strophen der Gāθās erwähnten Genien nicht immer dieselben sind, sondern häufig — bisweilen sogar von einer Strophe zur andern — wechseln. Es ist daher auch nicht statthaft, in den Fällen, in denen drei Gottheiten nebeneinander genannt werden, von einer ‚Trias' oder ‚Trinität' zu sprechen, wenn man damit eine auf einem inneren Zusammenhang und nicht auf zufälliger Aneinanderreihung beruhende Dreiheit meint. Selbst die am häufigsten vorkommende ‚Trias' Ahura M., Aša, Vohu M. verdankt ihr Dasein nur dem Umstand, daß Aša und Vohu M. die hervorragendsten Gestalten der Genienschar des Ahura M., Verkörperungen der wichtigsten Begriffe der Zaraθuštrareligion sind und darum naturgemäß am häufigsten erwähnt werden. Anstatt dieser Dreiheit begegnen wir an anderen Stellen einer größeren Zahl von Namen oder einer anderen Dreiheit (z. B. 47, 1 Mazdā, Xšaθra, Arəmati; 30, 7: Xšaθra, Vohu M., Aša, dann Arəmati) oder einer Zweiheit, deren Zusammensetzung nicht immer dieselbe ist (44, 7: Xšaθra, Arəmati; 46, 16 und 48, 11: Aša, Arəmati).

[1] Auf die Aufführung anderer Stellen dürfen wir verzichten.

Aus allen diesen Gründen ist es sogut wie ausgeschlossen, daß Mazdā̊ Ahurā̊ŋhō eine zusammenfassende Bezeichnung der ‚Trias' Ahura M., Spənta Mainyu und Ātar sei. Es ist aber auch ganz unwahrscheinlich, daß diese Bezeichnung, wie Caland gemeint hat, ‚ursprünglich' nur auf die ‚Trias' Ahura M., Vohu M. und Aša angewendet worden sei. Die natürlichste Annahme ist vielmehr, daß Mazdā̊ Ahurā̊ŋhō der Name der ganzen Gruppe von Gottheiten ist, an deren Spitze Ahura M. steht. Was nun die Bedeutung dieses Namens betrifft, so wird man wohl der Auffassung von Andreas und Wackernagel (Nachr. Gött. Ges. Wiss., phil.-hist. Kl. 1911, Y. 31, 4), die M. A. durch ‚weise Herren' wiedergeben,[1] den Vorzug vor den bisherigen Deutungen geben dürfen. Für diese Auffassung spricht der Umstand, daß der höchste Gott nicht bloß ‚Ahura Mazdā' und ‚Mazdā Ahura,' sondern — indem die Teile dieses Namens in größerem oder geringerem Abstand voneinander erscheinen — auch ‚Ahura' und ‚Mazdā' oder ‚Mazdā' und ‚Ahura', öfter auch nur ‚Ahura' oder nur ‚Mazdā' genannt wird, daß also die wörtliche Bedeutung ‚der weise Herr' (‚der Weise,' ‚der Herr') in den Gāθās noch lebendig, Ahura Mazdā noch nicht zum Eigennamen erstarrt ist. Daraus würde allerdings folgen, daß die Namen des obersten, allmächtigen Gottes und der von ihm geschaffenen Genienschar, seiner Werkzeuge und dienstbaren Geister, sich nur durch den Numerus unterscheiden würden. Aber dieses Ergebnis wird weniger befremdend erscheinen, wenn wir erwägen, daß in dem Plural Mazdā̊ Ahurā̊ŋhō der höchste der Götter mit inbegriffen ist, daß er also als einer der ‚weisen Herren' angesehen wurde und demgemäß sehr wohl als ‚der weise Herr' bezeichnet werden konnte, ohne daß dies als mit seiner übergeordneten Stellung unvereinbar angesehen zu werden

[1] So schon Spiegel in der Übersetzung von 30, 9 (dagegen 31, 4 ‚die großen Herren'). Als Kuriosum sei angeführt, daß Harlez in seiner Aw.-Übersetzung *mazdā̊sčā ahurā̊ŋhō* in 30, 9 zu *hyāmā* zieht und übersetzt: ‚Puissions-nous être ceux qui opéreront . . . et des maîtres sages . . .,' also M. A. hier auf Menschen angewendet sein läßt! Y. 31, 4 gibt H. *mazdā̊ ahurā̊ŋhō* durch ‚Ahura Mazda' wieder, und er fügt in der Anmerkung hinzu: ‚S'ils désignent plusieurs êtres, ce ne sont certainement pas les Amesha-Çpentas dont les Gâthâs ne parlent pas, mais les génies célestes quelconques.'

brauchte. ‚Mazdā Ahura' (oder ‚A. M.') ist ja in Wahrheit innerhalb der Gāθās gar nicht der **Name** des höchsten Gottes, sondern eine die wichtigsten Merkmale dieses Gottes, seine Allmacht und seine Weisheit, heraushebende Bezeichnung, die offenbar mit Absicht an die Stelle des ehemaligen mythologischen Namens gesetzt worden ist. Und man wird den Umstand, daß diese Bezeichnung (‚der weise Herr') nicht für den höchsten der Götter allein reserviert ist, sondern ein Ausdruck ist, dessen Plural zur Benennung der Gesamtheit der Götter verwendet worden ist, noch weniger auffällig empfinden, wenn man sich gegenüber der üblichen Darstellungsweise vergegenwärtigt, daß die Genien, die zum größten Teile den späteren Am. Sp. entsprechen, schon in den Gāθās nicht blutleere Abstraktionen sind und auch nicht ganz untergeordnete ‚Trabanten' Mazdās, wie Tiele sie genannt hat, sondern als mächtige und erhabene Gottheiten angerufen und verehrt und als beinahe gleichwertige Gefährten des Ahura M. vorgestellt werden. Sie versehen keineswegs bloß die Funktionen von ‚Erzengeln', die die Befehle ihres göttlichen Gebieters ausführen. Zwar bedient sich Ahura M. ihrer, um durch ihre Vermittlung seine Segnungen zu den Menschen gelangen zu lassen, ja es ist sogar (47, 6) ausdrücklich davon die Rede, daß Arəmati und Aša dem Ahura M. Helferdienste leisten, und Aša wird einmal (46, 17) der kluge Berater des Mazdā genannt. Aber zahlreiche andere Äußerungen der Gāθās beweisen, daß diese Gottheiten nicht in einem Dienstverhältnis zu Ahura M. stehen. Denn sie werden oft zugleich mit ihm angerufen, ohne daß irgendwelche Rangsunterschiede angedeutet würden,[1] und das Verhältnis des Menschen zu ihnen erscheint nicht sonderlich verschieden von dem zu Mazdā selbst. Dem Aša werden ebenso wie dem Mazdā Opfer dargebracht (34, 3), und mit ihm zugleich werden auch seine Gefährten oder einzelne von ihnen in Gebeten verehrt und gepriesen

[1] Schon der Umstand ist bezeichnend, daß in Aufzählungen der Götter Ahura M. nicht immer an der Spitze erscheint, sondern öfter (z. B. 30, 10; 50, 1) mitten unter den andern Gottheiten oder (33, 5; 46, 16; 51, 20) als letzter genannt wird. Andrerseits wird Ahura M. allerdings, insbesondere in Y. 31, 44 und 45 als der untrügliche, alles wahrnehmende Schöpfer der Welt, des Vohu M., Aša, Xšaθra und der Arəmati und als ‚der größte unter allen' verherrlicht.

(28, 2f.; 30, 1; 33, 8; 50, 4 usw.) und aufgefordert, zur Hilfe herbeizukommen. Ahura M., Aša und Vohu (Vahišta) Manah haben gleichermaßen die Macht, den Bedrängten zu beschützen (34, 5f.; 50, 1); mit Ahura M. werden auch Arəmati, Aša, Vohu M. und Xšaθra (33, 11) angefleht, den Propheten zu erhören und ihm barmherzig zu sein; wie an Ahura M., so wird auch an Aša und Vahišta Manah die Bitte gerichtet, nicht zu zürnen; und mit seinen Klagen über das Unheil, das die Irrgläubigen anrichten, wendet sich der Prophet (32, 9) nicht bloß an Ahura M., sondern auch an Aša und die anderen Gottheiten. Mazdā ist nicht nur gleichen Willens (*hazaoša*) mit Aša (28, 8; 29, 7), mit Vohu M. vereint und mit dem leuchtenden Aša wohlbefreundet (32, 2); es wird vielmehr ausdrücklich (51, 20) von allen (*vīspåŋhō*) Gottheiten mit Einschluß des Ahura M. ausgesagt, daß sie gleichen Willens seien.[1] Die hervorragende Stellung dieser göttlichen Gefährten des Ahura M. kommt auch in den Erwähnungen des jenseitigen Reiches, des Paradieses, sehr deutlich zum Ausdruck. Denn wenn das Verhältnis Ahura M.s zu den anderen Gottheiten das des unnahbaren, unumschränkten Herrschers zu seinen Untergebenen und gehorsamen Dienern wäre, würde das Jenseits, das Reich des Ahura M. (34, 10 usw.) nicht auch ‚die gute Wohnung des Vohu M., des Mazdā und des Aša‘ (30, 10) heißen oder ‚die Weide des Aša und des Vohu M.‘ (33, 3), ‚das gemeinsame Haus‘, in dem Mazdā mit Aša und Vohu M. wohnt (44, 9), ‚das Haus des Vohu M.‘ (32, 15), das Reich, das im Besitze

[1] Der Gedanke, daß Ahura M. gleichen Willens mit den sechs Aməša Sp. ist, wird Yt. 13, 83 (= 19, 16) durch die Worte *yōi hapta hamō.manaŋhō* | *yōi hapta hamō.vačaŋhō* | *yōi hapta hamō.šyaoθnāŋhō* ausgedrückt. Diese drei Zeilen erweisen sich allerdings (vgl. oben p. 92, Anm. 1) als eingeschoben, und zwar vor allem dadurch, daß die Worte *yōi hapta* (‚die sieben, die . . .‘), die sich auf Ahura M. und die sechs Am. Sp. beziehen, im Widerspruch stehen mit den in derselben Strophe enthaltenen Worten *yaēšąm* . . . | *hamō patača frasūstača* | *yō . . . ahurō mazdā*, die sich natürlich nur auf die sechs Am. Sp. beziehen können. Daraus folgt aber keineswegs, daß die mit *yōi hapta* beginnenden Zeilen aus viel späterer Zeit stammen müssen. Daß die in ihnen enthaltene Vorstellung von der engsten Gemeinschaft Ahura M.s mit seiner Genienschar älteren Datums ist, wird durch die oben zitierten Gāθāstellen zur Genüge bewiesen.

des Mazdā Ahura und der anderen Gottheiten, wie des Aša und der Arəmati, ist (51, 2), die Stätte, ‚wo sich zu Aša Arəmati gesellt, wo das Reich im Besitz des Vohu M. ist, wo Mazdā Ahura wohnt, um es wachsen zu machen' (46, 16). Das Vereintsein mit Aša verleiht höchste Wonne (49, 8), und das dem Anhänger der Lüge unerreichbare Ziel gläubigen Strebens ist: Aša, Vohu M., sowie den Thron und den Sraoša[1] des Ahura M. zu erschauen (28, 5; 32, 13). Wenn manche Göttergestalten in den Gaθās noch weniger hervortreten, so hat man darin nicht einen Beweis für ihre geringere Bedeutung zu sehen. Dies gilt auch für Haurvatāt und Amərətāt. Denn sie werden, wenn auch nur ein einziges Mal (33, 8), zusammen mit Vohu M., Aša und den anderen Gottheiten[2] angerufen, Reichtum samt Fortdauer zu gewähren, und sie werden als zwei Gefährten bezeichnet, deren Seelen übereinstimmen, und deren Unterstützung (dem Rechtgläubigen) gewährleistet ist (33, 9). Und es sind nicht die himmlischen Gaben ‚Heilsein' und ‚Unsterblichkeit', sondern deren göttliche Verkörperungen gemeint, wenn (44, 17) der Hoffnung Ausdruck gegeben wird, daß Haurvatāt und Amərətāt sich dereinst mit dem Anhänger des Aša vereinigen werden gemäß der Verheißung des Ahura M. Dieser wird ja demjenigen, der ihm Freund ist, die Gemeinschaft mit Haurvatāt und Amərətāt, mit Aša, Xšaθra und Vohu M. gewähren (31, 21). Auch Sraoša versieht durchaus nicht das Amt eines Dieners des Ahura M., er nimmt vielmehr trotz seiner seltenen Erwähnung eine sehr bedeutsame Stellung unter den gaθischen Göttern ein und steht als mitregierender und die Schicksale im Jenseits mitbestimmender Gott in einem nicht weniger engen Verhältnis zu Ahura M. als Aša oder Vohu M. Bei dem großen Wandel der Dinge, der das Gottesreich begründen soll, wird Sraoša — der Sraoša des Ahura M.,

[1] Ich sehe nicht ein, weshalb *sraoša* hier ‚das Gefolge' (Barthol., Air. Wtb. und Gathas; Andreas und Wackernagel ‚Diener') bedeuten und nicht der Name des Gottes sein soll. Ich möchte ferner mit Rücksicht darauf, daß Sraoša 33, 5 als *vīspō.mazišta* bezeichnet wird, *mazištəm* als Attribut zu *sraošəm* fassen und übersetzen: ‚Werde ich ... den Sraoša des Mazdā, den größten, schauen gemäß jener Verheißung?' Es würde also erst mit *vāurōimaidī* ein neuer Satz beginnen.

[2] Vgl. oben p. 97.

wie er stets genannt wird — zum Gericht herbeikommen (43, 12), und bei diesem ‚Abschluß‘ wird der Prophet, wenn er zu dem ‚langen Leben‘ im Reiche des Vohu M., Aša und Ahura M. gelangen wird, den Sraoša ‚als den allergrößten‘ anrufen (33, 5). Des Propheten Wünschen und Hoffen ist ja schon bei Lebzeiten darauf gerichtet, dereinst außer Aša und Vohu M. auch den Sraoša zu schauen (28, 5). Ist es nun nicht sehr bemerkenswert, daß Sraoša (33, 5) das Beiwort *vīspə.mazišta* (‚der allergrößte‘) — und wohl auch 28, 5 *mazišta* (‚der größte‘) — erhält, während sonst in den Gaθās (45, 6; 53, 8) nur Ahura M. als *vīspanąm mazišta* (‚unter allen der größte‘) und *mazišta* bezeichnet wird? Dieser Umstand und die in den erwähnten Stellen geschilderte Wirksamkeit des Sraoša beweisen zur Genüge, daß auch der Sraoša der Gaθās nicht als bloßes ‚Symbol‘, als ein mit der durchsichtigen Hülle der Personifikation notdürftig umkleideter Begriff vorgestellt worden ist, sondern als eine mit großer Macht und Heiligkeit ausgestattete Gottheit. Und schließlich ist auch Aši, die Verkörperung der Vergeltung, des Schicksals, in den Gaθās nicht mehr ein nur persönlich gedachtes Abstraktum, sondern eine auf die menschlichen Geschicke bestimmend einwirkende Göttin. Bei dem großen ‚Abschluß‘ wird sie, die großen Reichtum besitzt, mit Sraoša vereint herbeikommen, um an die beiden Parteien die Vergeltungen (*ašīš*) zu verteilen (43, 12), und sie wird dann zusammen mit Arəmati und den anderen Göttern — ebenso wie Sraoša (33, 5) — anzurufen sein.

Wenn wir also aus den Gāθās erfahren, daß die Gottheiten, die später zum größten Teile den Namen ‚Aməša Spənta‘ führen, in einem Atem mit Ahura M. angerufen und angefleht werden, den Betenden zu erhören, Schutz zu gewähren, nicht zu zürnen, barmherzig zu sein, daß sie mit Ahura M. vereint und gleichen Willens sind, und daß sie ebenso wie Ahura M. als Erfüller der auf das kommende Gottesreich und auf das jenseitige Leben gerichteten Hoffnungen angesehen werden, wenn wir ferner hören, daß Zaraθuštra sich als Propheten nicht nur des Ahura M. (32, 13: *ϑwahyā mąϑrānō*), sondern auch der anderen Götter (50, 5: *χšmā mazdā ašā ahurā . . . yūšmākāi mąϑrānē*) bezeichnet, und wenn von den Satzungen (31, 1: *tā və urvātā*) und der Religion (49, 6: *tąm daēnąm yā*

χšmāvatō ahurā) des Ahura M. und seiner Gefährten die Rede ist, so werden wir die Annahme nicht für bedenklich halten, daß *mazdå ahurånhō* als Benennung des Ahura M. und seiner Götterschar ‚die weisen Herren' bedeutet.[1] Als unwahrscheinlich und als unvereinbar mit der Stellung und Würde des Ahura M., des ‚weisen Herrn', dürfte diese Annahme nur dann betrachtet werden, wenn sein Verhältnis zu diesen Göttern das des allmächtigen Gebieters zu seinen willenlos gehorsamen Knechten wäre, und wenn demgemäß das Verhältnis des Menschen zu ihnen wesentlich verschieden wäre von dem zu Ahura M.

Es unterliegt also keinem Zweifel, daß die mit Ahura M. aufs engste verbundenen Gottheiten einen Namen besessen haben, und daß sie durch diesen Namen (*mazdå ahurånhō*) als ‚die weisen Herren' bezeichnet worden sind. Da in *mazdå ahurånhō* offenbar Ahura M. mit inbegriffen ist, der überdies schon seinem Namen nach ein ‚weiser Herr' ist, so kann auch nicht daran gezweifelt werden, daß diese Götter eine geschlossene Gruppe gebildet haben. Und ihr Gruppencharakter wird auch durch den Umstand nicht beeinträchtigt, daß sich

[1] Denkbar wäre immerhin, daß *mazdå ahurånhō* als elliptischer Plural ‚die Mazdā Ahuras', d. h. Mazdā A. und die anderen (Götter), bedeute. Aber gegen diese Annahme und gegen die Vergleichung mit *Varuṇaiḥ* (zuletzt Barthol., Air. Wtb. 293, Anm. 12) spricht der Umstand, daß Mazdā Ahura (oder Ahura M.) in den Gāθās noch nicht ein Name ist wie Varuṇa, sondern ‚der weise Herr' bedeutet. Nur dann, wenn Mazdā Ahura Eigenname wäre, hätte dazu ein elliptischer Plural mit der Bedeutung ‚die Mazdā Ahuras' gebildet werden können. Übrigens ist die Auffassung von *mazdå ahurånhō* als eines elliptischen Plurals (so auch Reichelt. Awest. Elementarb. 221) nicht vereinbar mit der Wiedergabe durch ‚Mazdāh und die übrigen Ahuras' (Barthol., Die Gathas übers.; Reichelt, Avesta Reader 191; Edv. Lehmann, Textbuch zur Religionsgesch. 261; J. H. Moulton, Early Zoroastrianism 351 f.). Denn dieser Übersetzung kann nicht ein elliptischer Plural zugrunde liegen, sie führt vielmehr auf ein Dvandva mit Pluralendung: *mazdå ahurånhō* = *mazdå* (Singular) + *ahurånhō* (nicht Doppelplural!), analog dem vereinzelt dastehenden ved. *pitā-putráḥ* ‚Vater und Söhne' (Wackernagel, Altind. Gramm. II 1, p. 156). Außer der Seltenheit dieses Kompositionstypus spricht auch der gegen die Annahme eines elliptischen Plurals geltend gemachte Grund dagegen, daß *mazdå ahurånhō* durch ‚Mazdā und die (übrigen) Ahuras' wiederzugeben sei.

in den Gāθās zu den eigentlichen, mit Ahura M. göttlich verehrten und angerufenen Mitgliedern dieser Gruppe, zu Aša, Vohu M., Xšaθra, Arəmati, Haurvatāt̰, Amərətāt̰, Sraoša, Aši — vielleicht gehört auch Spənta Mainyu zu ihnen — eine noch ganz durchsichtige und unfertige Personifikation wie Vaŋuhī Ādā (‚die gute Belohnung‘) hinzugesellt, die ebenso eine Doublette der Aši zu sein scheint, wie Tušnāmaiti nur eine andere Bezeichnung oder eine Doublette der Arəmati ist.[1] Da nun die Gāθās gegenüber dem jüngeren Awesta zweifellos eine ältere Entwicklungsstufe der mazdäistischen Vorstellungen repräsentieren, die den ‚weisen Herren‘ entsprechende Gruppe der Aməša Spəntas aber nur aus sechs Genien besteht, so ist der Schluß nicht zu umgehen, daß die Zahl dieser Gottheiten, wenn Ahura M. mitgerechnet wird, in späterer Zeit von neun oder zehn auf sieben reduziert worden ist. Ganz deutlich merkt man es im jüngeren Awesta bei Sraoša und Aši, daß sie sich von dem Götterkreise, dem sie ursprünglich angehörten, losgelöst haben. Sie stehen außerhalb dieses Kreises und ihre Gestalten heben sich von denen der Aməša Sp. dadurch scharf ab, daß sie mit den belebenden Zügen volkstümlicher Naturgottheiten ausgestattet sind. Sraoša ist nicht nur ein priesterlicher Gott, der, ohne einzuschlafen, die Schöpfungen des Mazdā und die Welt des Aša behütet (Y. 57, 16f.), mit scharfschneidiger Waffe die Dämonen, insbesondere den Aēšma, bekämpft (ibid. 10 usw.), dessen Feinde schlagende Waffe das Ahunavairya-Gebet ist, und der seinen Vogel, den Hahn, weckt, damit dieser der Schlafdämonin Būšyąstā entgegenwirke und die Menschen rechtzeitig zum Gebet und zu gutem, frommem Tun aufwecke (Vidēvd. 18, 23ff.). Er ist auch ein gewaltiger, schneller, kühner, schöngewachsener, starkarmiger Kriegsheld (*raϑaēštå*), den vier lichte, schattenlose, den Luftraum durcheilende Renner ziehen, und der aus allen Kämpfen als Sieger zurückkehrt (Y. 57, 11; 33; 27; 12). Und Aši ist eine strahlende Glücksgöttin, die Reichtum und Wohlstand aller Art verleiht (Yt. 17, 6ff.; 19, 54), im Hause des Rechtgläubigen sich in der Gestalt eines schönen, starken, schöngewachsenen Mäd-

[1] Vgl. oben p. 88. Man vergleiche ferner 51, 10: *maibyō zbayā ašəm vaŋhuyā aši gat̰.tē* (st. *gatōi*) mit 49, 1: *vaŋuhī ādā gaidī mōi.*

chens von reicher und vornehmer Herkunft bewegt (Yt. 13, 107), auf einem Wagen einherfährt (Yt. 17, 17), auch mit der auf schnellem Wagen fahrenden Pārəndi den Miθra begleitet und seinen Wagen lenkt (Yt. 10, 66; 68). Es läßt sich noch unschwer erkennen, daß die so geschilderten Gestalten des Sraoša und der Aši sich aus den entsprechenden Abstraktionen der Gāθās entwickelt haben, und daß die Züge, die ihnen das Aussehen von Gottheiten der Natur verleihen, anderswoher entlehnt und auf sie übertragen worden sind. Aus der gāθischen Personifikation des religiösen Gehorsams haben theologische Spekulation und Volksglauben einen nie einschlafenden Wächter der Religion, einen Mahner zur Erfüllung der religiösen Gebote und einen siegreichen Bekämpfer der Dämonen gestaltet. Diese Wandlung des Sraoša ist ebenso verständlich und natürlich wie die seines Hauptgegners Aēšma aus einer gāθischen Abstraktion in einen anstürmenden, mit blutiger Holzwaffe bewehrten Dämon oder wie die Vorstellung von der personifizierten Schläfrigkeit Būšyąstā als einer langhändigen, schlaff machenden, einschläfernden Dämonin. Aus dem mit der Waffe auf die Dämonen einschlagenden Gotte konnte dann leicht nach dem Vorbild anderer Götter ein mit den entsprechenden körperlichen Vorzügen ausgestatteter, durch den Luftraum fahrender, siegreicher Kriegsheld geformt werden. In der Tat scheint der Sraoša des Y. 57 manchen Zug seines Wesens von Miθra bezogen zu haben, in dessen Gesellschaft er im jüngeren Awesta und in der späteren Literatur bisweilen erscheint. So werden die in Y. 57, 33: *taχmahe tanumąϑrahe* | . . . *bāzuš.aojaŋhō raϑaēštā* | *kamərəδō.janō daēvanąm* enthaltenen Epitheta Yt. 10, 25; 112; 140 auch dem Miθra beigelegt. Die Verse Yt. 57, 27, die von den vier schattenlosen Rennern des Sraoša handeln, finden sich nahezu gleichlautend auch Yt. 10, 68 (vgl. auch 125, wo überdies dem Vers über die mit Gold ausgelegten Hufe die metrisch gestörte Stelle *tē para.safåŋhō zaranaēna paiti.šmuχta* . . . entspricht). Der Bitte, den Gespannen Kraft, den Leibern Gesundheit zu verleihen usw. (Y. 57, 26), begegnen wir in der wörtlich übereinstimmenden Stelle Yt. 10, 94 (auch ibid. 11 und Yt. 5, 53). Wie Sraoša, hält auch Miθra eine wuchtig geschleuderte Waffe in der Hand (Y. 57, 31: *snaiϑiš zastaya drašimnō* . . . *hvā.vaēyəm*; Yt. 10, 96: *vazrəm zastaya dra-*

zimnō . . . fravaēyəm), wie Sraoša fährt auch Miθra zum Karšvar Xᵛaniraθa herbei (Y. 57, 31: *avazaite*; Yt. 10, 67: *fravazaite*), und wie Sraoša (Y. 57, 16) nach Sonnenuntergang (*pasča hū frāšmō.dāitīm*) mit erhobener Waffe die Welt beschützt (*nipāiti*), so kommt auch Miθra nach Sonnenuntergang, die Waffe in der Hand, herbei (Yt. 10, 95 f.), und auch er ist (Yt. 10, 54) ein Beschützer und Behüter (*nipāta . . . nišharəta*) aller Geschöpfe. Beide, Sraoša und Miθra, werden ferner in gleichlautenden Versen als nicht einschlafende Beschützer der gesamten Schöpfung verherrlicht (Y. 57, 15 f. und Yt. 10, 103: *yō harəta aiwyāχštača . . yō anavaŋhabdəmnō . . .*). Selbst wenn diese letzterwähnten Verse erst aus dem Srōš-Yašt in den Mihr-Yašt gelangt sein sollten, steht es doch auf Grund von Yt. 10, 7 (*miϑrəm . . . aχᵛafnəm jaγaurvåŋhəm*) und dadurch, daß Miθra in dieser Hinsicht mit den Adityas übereinstimmt (vgl. ṚV. II, 27, 9: *ásvapnajo animiṣā́ḥ*; I, 136, 3: *jagṛvaṃsā*), fest, daß Wachsamsein und Nichtschlafen ein dem Miθra von Anfang an eigentümlicher Zug ist. Die Zahl und die Art der angeführten Übereinstimmungen zwischen Sraoša und Miθra lassen keinen Zweifel, daß jener die Züge und Attribute, die er mit Miθra gemeinsam hat, von diesem übernommen habe. Nur die Vorstellung von Sraoša als dem Wächter der Welt des Aša und dem Bekämpfer der Dämonen sowie seine Verbindung mit dem Hahn werden sich selbständig aus der gaθischen Abstraktion entwickelt haben.

Bei der im jüngeren Awesta enthaltenen Schilderung der Gestalt der Aši hat, wie die Vergleichung des siebzehnten und des fünften Yašt lehrt, die Gestalt der Göttin Arədvī Sūra Anāhitā als Vorbild gedient. Die Beschreibung des Wohlstandes, den Aši denjenigen Menschen verleiht, denen sie sich zugesellt, macht zunächst den Eindruck, daß sie aus einem Guß und darum ursprünglich sei. Bei näherem Zusehen merkt man bald, daß ihr Verfasser den Yašt der Anahita in der ausgiebigsten Weise benützt hat. Es sind vor allem die Strophen Yt. 17, 6—11, die in engster Anlehnung an Yt. 5, 130; 102; 127 gedichtet worden sind. Eine Gegenüberstellung der wesentlichen Übereinstimmungen soll dies veranschaulichen.

Die Strophen Yt. 17, 6 ff. schildern den Reichtum und Wohlstand der Häuser derjenigen Männer, denen Aši sich zu-

gesellt. Ihr Haus ist von Wohlgerüchen durchduftet (*hubaoiδiš baoδaitē*: 6). Diese Männer verfügen über von Wohlgerüchen erfüllte Reiche, in denen es viel zu essen gibt und Speisen verwahrt sind (. . . *χšaϑra χšayente aš.baourva* | *niδātō.pitu hubaoδi*: 7). Ihre Häuser stehen reich an Rindern da, mit vielem Eßbaren (?)[1] zu langem Unterstand (*aš.baourvå* (?) *darəyō.upastāe*). Ihre Lagerstätten sind schön gedeckt, wohldurchduftet, mit Polstern versehen und haben Füße, die mit Gold eingelegt sind (*gātava* . . . | *hustarəta hupō.busta* | . . . *barəziš.havantō* | *zaranyapaχšta.pāδåŋhō*: 9). Vergleicht man zunächst diese Stellen mit Yt. 5, 130: *yaϑa azəm hvāfrito* | *masa χšaϑra nivānāni* | *aš.pačina stūi baχəδra* | *fraoϑat̰.aspa čanat̰.čaχra* | *χšvaēvayat̰.aštra aš.baourva* | *niδātō.pitu hubaoiδi*), so wird man nicht daran zweifeln, daß aus dieser Strophe einiges in den 17. Yašt herübergenommen worden ist. So stammt *aš.baourva*, das aus dem Metrum fällt, nebst der folgenden Zeile (*niδātō.pitu hubaoδi*) gewiß aus Yt. 5, 130. Eine Handschrift hat vorher überdies noch die Worte *aš.pačina* bis °*aštra* aus dieser Strophe eingeschaltet. Auch *χšaϑra χšayente* scheint in Yt. 17, 7 nicht ursprünglich zu sein, da das nachher folgende Pronomen *yahmya* sich nicht auf *χšaϑra*, sondern nur auf *nmānəm*, das Haus, beziehen kann, von dem in der vorhergehenden Strophe die Rede gewesen ist. Wie Anāhitā nicht nur um reichliche Speisen, sondern auch um Rosse angefleht wird, so schenkt auch Aši nach Yt. 17, 12 Rosse (*aspåŋhō āsavō ravō.fraoϑmanō*), und es wird nicht bloßer Zufall sein, daß hier ein an *fraoϑat̰.aspa* anklingendes, wenn auch in der Bedeutung nicht übereinstimmendes, Epitheton gebraucht wird. Auch in 5, 131 erscheint Anāhitā als Spenderin von Rossen. Ferner erinnert Yt. 17, 9 (nebst dem Anfang von 10) mit den darin vorkommenden Beiwörtern der Lagerstätten (Divane) an Yt. 5, 102: *gātu saēte χᵛaini.starətəm*[2] | *hubaoiδīm barəziš.havantəm*. Hier ist es Anāhitā, die auf dem schöngedeckten, wohlduftenden, mit Polstern

[1] Anstatt *aš.paourvå*, das Bartholomae durch ‚der weitaus voranstehende, erste' wiedergibt, ist vielleicht *aš.baourvå*, mit Verschreibung von *b* in *p*, zu lesen.

[2] So zu lesen mit Geldner (zu den Varianten) und Bartholomae, Air. Wtb. Mit Unrecht behaupten Bartholomae, Wtb., und Wolff, Avesta übers., daß das Subjekt von *saēte* fehle. Es ist natürlich Anāhitā zu ergänzen.

versehenen Lager ruht, das sich in jedem der Paläste befindet, die an allen Abflüssen der von der Arədvī Sūrā Anāhitā gebildeten Seen errichtet sind. Und das Epitheton *zaranyapaχšta* (‚mit Gold eingelegt'), das den Füßen der Lagerstätten (17, 9) beigelegt wird, erinnert an die Epitheta von Anāhitās Mantel *pouru.paχštəm zaranaēnəm* (‚den vielfach eingelegten, goldenen', d. h. mit Gold eingelegten oder durchwirkten).[1] Der Teil von 17, 10, der von Ašis Ohrschmuck und Halsgeschmeide handelt (*frā gaošāvara sispimna* | *caϑru.karana minuča zaranyō.pisi*) weist sehr weitgehende Übereinstimmungen mit der ersten Hälfte von 5, 127 auf, die lautet: *frā gaošāvara sispəmna* (lies *sispimna*) | *caϑrukarana zaranaēni* | *minum barat hvāzāta* | . . . | *upa təm srīrəm manaoϑrim*. Daran schließt sich eine kurze Schilderung von Anahitas körperlichen Reizen: sie schnürt ihre Taille (*hā.hē maiδim nyāzata*), so daß ihre Brüste wohlgeformt und verführerisch (?) sind; und im 17. Yašt wird im Anschluß an die Beschreibung des Geschmeides den Töchtern der von Aši begünstigten Männer nachgerühmt, daß sie Spangen an den Füßen tragen, ihre Taille schnüren (*urvizō.maiδyå*) und mit der körperlichen Schönheit solcher begabt sind, wie sie das Wohlgefallen der Schauenden bilden. Wenn Bartholomaes Erklärung von *nivāzāna* durch ‚anziehend, reizend, gefällig', d. i. verführerisch (von $\sqrt{vaz}$)[2] richtig wäre — was aber zweifelhaft ist — würden nicht nur *maiδim nyāzata* und *urvizō.maiδyå*, sondern auch *nivāzāna* und *yaϑa diδayatəm zaošō* einander entsprechen. Auch die in Yt. 13, 107 enthaltene Schilderung der Mädchengestalt, in der Aši im Hause ihres Günstlings erscheint (*kaininō kəhrpa srīrayå* bis *āzātayå*) ist dem 5. Yašt entnommen, in dem diese Verse an drei Stellen (64, 78 und 126) vorkommen. An jeder dieser drei Stellen folgt nach *āzātayå* noch ein Vers, der die Schuhe oder den Mantel der Göttin beschreibt. In Yt. 5, 126

[1] Es ist nicht einzusehen, warum *paχšta* in *pouru.paχšta* von dem in *zaranyap.* enthaltenen verschieden sein und ‚gefaltet' (Barthol., Wtb.) bedeuten soll. In beiden Fällen muß *p.* ungefähr dieselbe Bedeutung haben wie *fra-piχšta* (Yt. 14, 27), das neben *vispō.paēsah* Beiwort des Messers eines Kriegers ist. Bemerkenswert ist, daß einige Hss. ein *a* an Stelle des *i* von *-piχšta* haben. Jedenfalls bezieht sich *frapi/aχšta* auf den (mit Gold u. dgl.) eingelegten Griff des Messers.

[2] Also ähnlich wie skr. *-hara*, np. *-kaš* u. dgl.

sind diese Verse als Einleitung der Schilderung von Anāhitās Gestalt und von ihrer äußeren Erscheinung unentbehrlich. Wenn endlich Aši (Yt. 17, 54 ff.) Männer, deren Same versiegt ist, liederliche Frauen, die über die Menstruation hinaus sind, unerwachsene Knaben und noch unberührte Mädchen von dem Anteil an den ihr dargebrachten Zaoϑras ausschließt, so wird man daran erinnert, daß auch Anāhitā (5, 92 ff.) Menschen, die mit gewissen körperlichen und geistigen Mängeln behaftet sind, von dem Genusse der ihr geweihten Zaoϑras ferngehalten wissen will. Bei Aši kommt nun allerdings noch ein Moment hinzu, das den Eindruck hervorzurufen geeignet ist, daß sie eine mythologische Gestalt und nicht eine bloße Abstraktion sei, die durch Entlehnung von Zügen einer anderen weiblichen Gottheit in eine lebensvolle Göttin gewandelt worden wäre. Ich meine die Flucht der Aši vor den Naotaras, auf der sie sich vor ihren Verfolgern unter dem Fuße eines Rindes und nachher unter dem Hals eines Widders versteckt, aber von den unerwachsenen Knaben und den noch unberührten Mädchen verraten wird (Yt. 17, 55 f.), und die an diese Verse sich anschließenden drei Klagen der Aši über das unfruchtbare Weib, über das Weib, das ein mit einem fremden Mann gezeugtes Kind ihrem Gatten zubringt, und über die Schwängerung unverheirateter Mädchen sowie Ašis Erklärung, daß sie mit den solche Missetaten Verübenden nichts gemein haben und daß sie vor ihnen fliehen wolle (57—59). Aus dem Umstand, daß Aši hier in einem Mythos auftritt, hat denn auch Wolfgang Schultz (Mitra, Monatsschr. f. vgl. Mythenforsch., Jahrg. 1, 104 ff.) in einem ‚Die Flucht der Ṛtiš‘ betitelten Aufsatz den Schluß gezogen, man müsse sich von der Ansicht frei zu machen suchen, daß auch Aši eine mazdayasnische Abstraktion sei. Ich kann jedoch nicht finden, daß die Berechtigung dieser Forderung in einwandfreier und überzeugender Weise dargetan sei. Das Ergebnis dieses im übrigen wertvollen Aufsatzes beruht auf der Identifikation von Aši mit der griechischen Dike. Die Ähnlichkeiten, die zwischen diesen zwei Gestalten bestehen, reichen, wie mir scheint, für eine Gleichsetzung nicht aus, und es läßt sich andrerseits mancher schwerwiegende Einwand gegen diese Identifizierung anführen. Wenn Dike nach den Phainomena des Aratos dem silbernen Geschlecht nur mehr ὀλίγη τε καὶ

οὐκέτι πάμπαν ὁμοίη erscheint, so besagt dies gewiß nur, daß sie nur selten und nicht als eine ebensolche erscheint wie im goldenen Zeitalter, daß sie vielmehr verändert ist und abgenommen hat. Genau derselben Vorstellung begegnen wir ja auch in den indischen Schilderungen der vier Weltzeitalter: das Recht (*dharma*) weilt während des Kṛtayuga vollständig (*sakalaḥ*), aus vier Vierteln bestehend (als Stier vierfüßig gedacht) unter den Menschen, nimmt aber in jedem der drei folgenden Zeitalter infolge der Vermischung mit dem Unrecht um je ein Viertel (je einen Fuß) ab, so daß es im Kaliyuga nur noch mit dem vierten Teile zu den Menschen kommt (Mahabharata, ed. Calc. III, 13017 ff., XII, 8500 ff.; Manu I, 81 ff.) und darum in jedem Zeitalter ‚anders' (*anya*) ist. Ebenso tritt nach den Anschauungen der Parsen im letzten der vier in das Millennium des Zaraθuštra verlegten Zeitalter eine Zerrüttung der Religion und der Gerechtigkeit (Frömmigkeit) und eine Verminderung jeder Art von Gutsein und Tugend ein (*višōvišn i dēn u artākīh u nizārīh i har gūnak vehīh u nēvakīh*: Denk. ed. Bombay 1911, Part II, 792 = Sacr. B. of the E. 37, 181).[1] Die angeführte Bemerkung des Aratos über Dike hat also nicht das geringste mit der Angabe von Yt 17, 15 zu tun, daß Aši nach Wunsch die Macht hat, dem Leib Glanz zu verleihen (*rasaϑa ahi χšayamna | tanuye χ'arənaŋhe daite*). Es ist schon zweifelhaft, ob der Leib der Aši gemeint ist, denn 17, 6 wird sie als Verleiherin guten Glanzes (*daϑre vohum χ'arənō*) an diejenigen angerufen, denen sie sich zugesellt. Auch dem Leib des Zaraθuštra ist, offenbar von Aši als seiner Gönnerin, Glanz verliehen (ibid. 22). Aber selbst dann, wenn es sich um den Leib der Aši handelte, würde die Stelle doch nur besagen, daß die schön geschaffene, schöngesichtige Aši die Macht hat, nach ihrem Wunsche ihren Leib in Glanz erstrahlen zu lassen, ihre vollendete Schönheit zu offenbaren, wie ja auch Anahitā (Yt. 5, 96) über großen Glanz verfügt (*masō χšayete χ'arənaŋhō*). Weit wichtiger aber ist, daß auch die Annahme einer die Wesensgleichheit von Aši und Dike begründeten Übereinstimmung in dem

[1] Der physische und moralische Zusammenbruch der Menschheit in dem letzten Zeitalter wird im Bahman Yašt II, 24 ff. (= Sacr. B. of the E. 5, 201 ff.) in ganz ähnlicher Weise geschildert wie im Mahābhārata III, 13020 ff. und auch Hesiod. Erga 175 ff

‚schrittweisigen Entweichen' vor den Schandtaten der Menschen sich nicht aufrechterhalten läßt. Zwar wiederholt sich auch die Flucht der Aši wie die der Dike in gewissen Zeitabständen, aber ein sehr wesentlicher Unterschied besteht darin, daß Dike nach Aratos in jedem der auf das goldene Zeitalter folgenden Weltalter vor der zunehmenden Schlechtigkeit und den Schandtaten des Menschen flieht, während nicht der geringste Anhaltspunkt dafür vorhanden ist, daß das Entweichen der Aši in irgendeiner Verbindung mit den Weltaltern steht. Wenn man aber mit Schultz in den Naotara ein jüngeres Geschlecht (= *navatara*) im Gegensatz zu dem älteren Geschlecht eines früheren, gerechteren Zeitalters sehen wollte, so würde dies bedeuten, daß die nach einer zweifellos älteren Vorstellung in jedem der minderwertigen Zeitalter erfolgende Flucht der Gerechtigkeit im Falle der Aši in ein einziges Zeitalter, in das der Naotara, verlegt worden wäre. Durch diese Annahme würde jedoch die von Schultz konstruierte, an erratenen und ganz unsicheren Einzelheiten überreiche Geschichte von Ašis Flucht vor den Naotara noch komplizierter, als sie ohnehin schon ist. In Wirklichkeit sind die schnellrossigen Naotara offenbar nicht die Angehörigen eines jüngeren, weniger gerechten Zeitalters, sondern mit der Familie der Naotara, der Hutaosā angehört (Yt. 15, 35), und mit den Naotairya identisch, die (Yt. 5, 98) der Anāhitā opfern und von ihr den Besitz schneller Rosse erbitten. Und Aši, ‚die gute Aši', ist gar nicht eine Göttin der Gerechtigkeit, sondern wie der Gebrauch des Wortes *aši* in der Bedeutung des guten oder bösen Geschickes und die Schilderung der Göttin im 17. Yašt und in der nachwestischen Literatur[1] beweisen, eine ἀγαθὴ Τύχη, eine Göttin des Glückes. Ihre Wesensgleichheit mit Dike kann auch nicht aus dem

[1] Vergleiche die Stelle des großen Bundahišn über Aši (Art. Ahrišvang), ed. Anklesaria, p. 176, 10ff. = Darmesteter, Le Zend-Avesta II, 318, ferner Darmesteter, l. c. 590f. Wie Aši, deren Name von Neriosengh treffend durch Lakṣmī wiedergegeben wird, im Awesta einige Male neben Pārendi, der Personifikation der Fülle, erscheint (auch im gr. Bundah., Darmest., l. c., p. 321f.), so kommt Ahrišvang Dēnk., ed. Bombay 1911, p. 819 und 830 (= Sacr. B. of the E. 37, 227 und 244) neben Rātīh (aw. Rātā), der Pesonifikation der Freigebigkeit vor, so auch Aši, Rātā und Pārendi im Vištāsp Yašt 8.

Umstand gefolgert werden, daß ihnen das ‚schrittweisige Entweichen‘ gemeinsam ist. Denn Dike flieht, da sie eine Personifikation der in den einzelnen Weltaltern abnehmenden Gerechtigkeit ist, vor der zunehmenden Ungerechtigkeit und Sündhaftigkeit des Menschen, während Aši, die als Personifikation des Glückes bei den Menschen, denen sie hold ist, verweilt und ihnen Wohlstand und Gedeihen beschert, vor Menschen flieht, die in geschlechtlicher Beziehung unvollkommen sind oder verbrecherisch handeln. Daß es sich nicht bloß um ‚Schandtaten‘ handelt, beweist der Umstand, daß Aši auch vor dem unfruchtbaren Weibe flieht. Dies deutet aber darauf hin, daß sie gleich Anahita, die (Yt. 5, 2) den Samen aller Männer und die Mutterleiber aller Weiber für die Geburt vollkommen macht und allen Weibern zur rechten Zeit die Milch verleiht, zugleich Göttin der Fruchtbarkeit ist, die nicht nur den für die Fortpflanzung noch nicht oder nicht mehr in Betracht Kommenden, sondern auch denjenigen, welche sich durch Ehebruch und Notzucht gegen das normale geschlechtliche Leben vergehen, abhold ist. Darum werden die unerwachsenen Knaben und die noch unberührten Mädchen, die das Versteck der von den Naotara verfolgten Aši entdecken, nicht bloß zufällig anwesende Kinder sein. Es ist doch unverkennbar, daß auch bei ihnen die geschlechtliche Unvollkommenheit, und zwar die Unreife, betont wird, und sie werden darum (Yt. 17, 54) ebenso wie die Männer, die keinen Samen mehr haben, und wie die Frauen, die nicht mehr menstruieren, von dem Anteil an den Zaoθras der Göttin ausgeschlossen.[1] Unter diesen Umständen sind wir durchaus nicht berechtigt, aus unserem Yašt die Geschichte der durch Wohlstand übermütig gewordenen Naotara, die drei Schandtaten begehen, vor denen Aši entflieht, herauszulesen.

Da also zwischen Aši und Dike, die übrigens eine reine Abstraktion ist, kein tieferer Zusammenhang besteht, wäre nur noch die Frage zu beantworten, ob vielleicht die besondere Art von Ašis Flucht, vor allem die Art ihres Versteckes (Fuß eines

[1] Wenn in diesem Zusammenhang die Ehebrecherinnen und die Notzucht Begehenden nicht genannt werden, so ist es doch wohl selbstverständlich, daß auch sie von den Zaoθräs ausgeschlossen sind.

Rindes und Hals eines Widders), aus der Schultz gefolgert hat, daß die fliehende Aši ,als Fliege oder, mazdaistischer, als Biene' vorgestellt worden sei, zu der Annahme zwingt, daß Aši eine mythologische Gestalt und nicht eine Abstraktion sei. Wie die Flucht der Dike nicht ein Mythos, sondern eine aus den Anschauungen über die Weltalter hervorgegangene volkstümliche oder dichterische Vorstellung ist,[1] so weist auch die Flucht der Aši nicht auf Zusammenhänge mythologischer Art hin. Sie ist vielmehr ein Zug, der, wie auch die Vergleichung mit den entsprechenden Personifikationen bei anderen Völkern lehrt, in dem Wesen des personifizierten Glückes begründet ist.[2] Muß nicht bei solchem Sachverhalt die Möglichkeit offen gelassen werden, daß die besonderen Umstände dieser Flucht anderswoher ge-

[1] Ganz ebenso wie der von Hesiod, Erga 197 ff. überlieferte Zug, daß im eisernen Zeitalter Αἰδώς und Νέμεσις ob der Schlechtigkeit der Menschen in weiße Gewänder gehüllt von der Erde zum Himmel entfliehen. Obwohl bei Hesiod von einer Flucht der Dike nicht die Rede ist, darf man doch, zumal da einige Zeilen vorher δίκη und αἰδώς zusammen genannt werden (δίκη δ' ἐν χερσὶ καὶ αἰδὼς οὐκ ἔσται), voraussetzen, daß die Vorstellung von Dikes Flucht und ihrem schrittweisen Entweichen schon allgemein verbreitet und nicht erst durch Aratos aus iranischen Vorstellungen übernommen worden ist. Auch der bei Aratos sich findende Zug, daß die Menschen des ehernen Zeitalters mit dem ersten Messer, das sie schmieden, die für den Pflug bestimmten Rinder zur Mahlzeit schlachten, muß nicht auf iranischen Anschauungen beruhen.

[2] Aši ist eine Personifikation des Glückes gleich der indischen Lakṣmī-Śrī, die bei den von ihr Begünstigten ,wohnt' — wie Aši sich ihnen ,zugesellt' — und die schlechten und trägen Menschen, darunter auch die Ehebrecherin (,die an dem Hause eines fremden Mannes Gefallen findet') und das schamlose Weib, ,meidet' (Mahābh. XIII, 512 ff.). Da Lakṣmī zu dem allzu tugendhaften Manne nicht geht, da sie sich fürchtet (Mahābh. V, 1509), flieht sie, wenn sie einen mit Vorzügen begabten Menschen erblickt, wie ein Antilopenweibchen weit fort (Böhtlingk, Sprüche 4020). Die Flucht der Glücksgöttin ist ebenso zu beurteilen wie die Vorstellung von ihrer Unbeständigkeit und Flüchtigkeit (vgl. z. B. Mahābh. XIII, 3861, wo Śrī unbeständig und unstet genannt wird, ibid. XII, 8258, wonach das Glück *cañcalā* ,bald hierhin, bald dorthin gehend' heißt, und die auf der Kugel stehende Tyche). Mit dieser Beweglichkeit der Glücksgöttin hängt es jedenfalls zusammen, wenn Aši (Yt. 17, 26—52) jedesmal ,herumläuft und herumgeht', sobald sie auf die Bitten des ihr Opfernden eine Gabe gewährt. Auch Pārendi, die Göttin der Fülle, hat bekanntlich einen schnellen Wagen (*raoraϑa*).

nommen und mit der Geschichte von Ašis Flucht vor den Naotara kombiniert worden sind? Daß diese Möglichkeit besteht, wird ja schon durch die von Schultz beigebrachten Parallelen bewiesen, da die Helden dieser Fluchtgeschichten ähnliche Verstecke aufsuchen wie Aši, ohne daß sie darum mythologische Gestalten wären. Und man ist berechtigt, solch eine Übertragung auch auf die Flucht der Glücksgöttin für wahrscheinlich zu halten, weil alle anderen Züge der Aši mit aller Deutlichkeit darauf hinweisen, daß sie eine Abstraktion ist, daß Aši vaŋᵛuhī ebenso eine Personifikation des in der gāϑischen Religion eine wichtige Rolle spielenden Begriffes des ,guten Geschickes' (*vaŋᵛuhī aši*, im Gegensatze zu *akā a.*) ist, wie Lakṣmī eine Personifikation der *puṇyā* (im Gegensatze zu *pāpī*) *lakṣmī* und Tyche eine Personifikation der ἀγαθὴ τύχη darstellt. Diese Auffassung wird auch nicht durch den Einwand (Schultz, l. c. 108) erschüttert, daß Aši als Tochter des Ahura Mazdā und der Arəmati und als Schwester des Sraoša, Rašnu und Miϑra „ihre feste Stellung im ,Pantheon' und auch ihre klare Beziehung zu anderen, nicht bloß ,abstrakten' Wesen hat". Denn Aši steht doch auch zu Gottheiten von unzweifelhaft abstraktem Charakter in Beziehung, wie insbesondere zu Sraoša und zu Arəmati — die ich nach wie vor für eine Abstraktion halte — und wenn Ahura M. als Vater der Aši bezeichnet wird, so ist dies ebenso zu beurteilen, wie wenn er in den Gāϑās als Vater der Abstraktion Aša und Vohu Manah erscheint und Arəmati seine Tochter genannt oder Tyche als Tochter des Zeus (Gruppe, Griech. Myth. 1086, Anm. 3) aufgefaßt wird.[1]

Die ursprünglich abstrakte Wesenheit von Sraoša und Aši wird also weder durch die — teils anderen Gottheiten entlehnten, teils aus den Inhalten der personifizierten Begriffe entwickelten — Züge in Frage gestellt, mit denen sie im jüngeren Awesta ausgestattet sind, noch auch durch angebliche mythologische Zusammenhänge, deren Konstruktion auf vagen Vermutungen beruht. Wir dürfen darum bei der Meinung beharren, daß Sraoša und Aši ehemals Gestalten von ähnlicher Art wie etwa Aša und Vohu Manah gewesen sind und sich

[1] Näheres über die awestischen und andere Abstraktionen im folgenden Abschnitt.

später von der Gemeinschaft der ‚weisen Herren', der sie angehört hatten, losgelöst haben. Ihre ehemalige Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft kommt noch im jüngeren Awesta darin zum Ausdruck, daß Sraoša und Aši hier etliche Male wie in Y. 43, 12 eng verbunden erscheinen, und daß Aši Yt. 17, 2 nicht nur die Tochter des Ahura M., sondern auch die Schwester der Aməša Sp. genannt wird. Wenn auch — wie ich oben angenommen habe — in Y. 57, 12, wo es heißt, daß Sraoša als Sieger aus allen Schlachten zurückkehre, die Zeile ‚zu der Versammlung der Ameša Sp.' späterer Zusatz sein wird, so ist in ihm doch wohl die Erinnerung an Sraošas nahe Beziehung zu den anderen ‚weisen Herren' aufbewahrt.

Ich habe die durchaus irrigen und irreführenden Anschauungen von Harlez über das Alter, die Zahl und den Namen der Aməša Sp. sowie über ihre Stellung innerhalb der awestischen Religion in so ausführlicher Weise behandelt und zu widerlegen versucht, weil über die hier erörterten Fragen, denen in den bisher vorliegenden Darstellungen der Religion des Awesta eine tiefer greifende und einigermaßen befriedigende Behandlung nicht zuteil geworden ist, noch Unklarheit zu herrschen scheint, und weil die Beantwortung dieser Fragen für unsere Untersuchung über Herkunft und Wesen der Aməša Sp. von wesentlicher Bedeutung ist. Die Widerlegung der schon oben (p. 83f.) mitgeteilten Ansicht von Harlez über das Verhältnis der Aməša Sp. zu den Adityas soll dem nächsten, dritten Abschnitt dieser Abhandlung vorbehalten bleiben. Vorher müssen aber noch einige andere Lösungsversuche mitgeteilt und einer Prüfung unterzogen werden.

Tiele, dem wir die geistvollste aller Darstellungen der Religion des Awesta verdanken, nimmt (Gesch. d. Religion II, 202ff.) an, daß die Funktionen der Am. Sp. als Schutzherren einzelner Naturreiche und Elemente zum Teil ein spätes, und zwar wahrscheinlich erst gegen Ende der jungawestischen Periode durch die theologische Spekulation künstlich geschaffenes Produkt seien. Aber er hält es für unmöglich, bei einzelnen dieser Genien anzugeben, was denn diese Wandlung ihres Wesens veranlaßt haben könnte. Nur Aša V. habe als ‚Personifikation der sakralen Reinheit und des Kultus von selbst' der Schutzpatron des Feuers werden können. Und bei der Sp. Arəmati liege die

Erklärung in dem Umstande, daß sie schon im Ṛgveda als Göttin der Erde erscheine, daß sie somit eine ‚ostarische' Erdgöttin gewesen sei (p. 147 nebst Anm. 1). Ich bestreite die Richtigkeit dieser Behauptung, der wir auch sonst noch mehrfach begegnen, und werde weiter unten den Nachweis zu führen suchen, daß die vedische Aramati — trotz Sāyaṇa — mit der Erde nichts gemein hat. Tiele fühlt denn auch (l. c., p. 148) die Schwierigkeit, die durch seine Erklärung bedingt ist: wenn nämlich Arəmati schon eine Erdgöttin der Ostarier gewesen ist, so muß es uns doch wundernehmen, daß die zoroastrische Reformation in ihr aus lauter Abstraktionen bestehendes System eine alte Volksgöttin aufgenommen haben sollte. Aber er vermeint diese Schwierigkeit durch die Erwägung beseitigen zu können, daß Arəmati, ‚die recht sorgende, die gute Erdmutter', die in den Gāθās als Schutzherrin des Ackerbaues vorgestellt wurde, in das neue System hineingepaßt habe, weil ja die Förderung des Ackerbaues einen wichtigen Teil des Reformationswerkes, ein wesentliches Element der zoroastrischen Religion gebildet habe. Doch erkennt Tiele (p. 149 f.) auch an, daß Arəmati, allerdings ‚nur an einzelnen Stellen' der Gaθās, außerdem von alters her die Bedeutung ‚das fromme Gebet, der rechte fromme Gedanke' besitzt und demgemäß als Genius der Frömmigkeit aufgefaßt zu sein scheint. Wir werden späterhin sehen, daß T. gerade diese Bedeutung der Arəmati denn doch gar zu sehr unterschätzt und mit Unrecht in der Verbindung der Arəmati mit Aša eine Folge des ‚alten, mythischen Charakters' der Göttin sieht. T. meint ferner (p. 203 f.), der Grund, warum Xšaθra V. Herr der Metalle geworden sei, entziehe sich unserer Kenntnis; aber er verwirft die traditionelle Erklärung, daß die Herrschaft sich auf die aus Metall gefertigten Waffen stütze, und hält es für möglich, daß diese Vorstellung von Xšaθra auf der ‚uralten Verwandtschaft der Begriffe ‚Reich' und ‚Reichtum' beruhe. Mit dieser Erklärung hat Tiele, wie später gezeigt werden soll, wohl das Richtige getroffen. Denn wenn auch *χšaϑra* und das indische *kṣatra* in ihrer Anwendung jede Beziehung auf Besitztum vermissen lassen, konnte sich doch die Vorstellung von göttlicher und weltlicher Macht, die mit dem Begriff ‚Reich' (= Herrschaft) vor allem verknüpft ist, leicht mit der Vorstellung von Reichtum und Besitz verbinden, der durch

die Metalle, insbesondere durch Gold und Silber, repräsentiert wird.[1]

Die im Awesta noch nicht nachweisbare Vorstellung von Vohu Manah als dem Herrn der Tiere möchte Tiele (p. 204) daraus erklären, daß dieser Gottheit nach dem großen Bundahišn[2] neben Rām vor allem Māh (der Mond) und Gōšurun (Gēuš urvan: die Seele des Rindes) als ‚Helfer‘ (*ayār* oder *hamkār*) beigegeben sind, und daß aus dem in den Mond gelangten und im Mondlicht gründlich gereinigten Samen des getöteten Urrindes die 282 (bzw. 272) Tierarten entstanden sein sollen.[3] Aber so alt auch die Verbindung des Mondes mit dem Urrinde sein mag — er wird erst an einigen Stellen des jüngeren Avesta ‚*gaociϑra*‘ (‚der den Samen des Rindes enthaltende‘) genannt — so darf doch auch die Möglichkeit nicht außer acht gelassen werden, daß Vohu Manah erst, nachdem er Herr der Tiere geworden war, Māh, Gōšurun und Rām als Helfer erhalten haben könnte. Und in der Tat verliert T.s Vermutung alle Wahrscheinlichkeit, wenn man erwägt, daß diese Verbindung nicht allein dasteht, sondern im Zusammenhange mit anderen, ähnlichen Verbindungen auftritt, und daß es ganz unmöglich ist, die ‚naturmythologische‘ Bedeutung der Amšaspands Art ı Vahišt, Šahrvēr, Spandarmat, Xurdāt und Amurdāt aus dem Wesen der Yazatas zu erklären, mit denen sie in dem von den parsischen Theologen konstruierten System des großen Bundahišn verbunden sind. Es ist doch nicht glaublich,

[1] Es ist hiebei gleichgültig, ob *χšaϑra-kṣatra* von einer Wurzel abzuleiten sind, die ‚zuteilen‘ (*kṣad*, Wackernagel, Altind. Gr. 5) bedeutet, oder von einer Wurzel mit den Bedeutungen ‚herrschen‘, ‚besitzen‘ (Barthol., Air. Wtb. s. *χšaϑra* und *χšā*[*y*]). Auch die hebräischen Ausdrücke für ‚Reich‘, *mamlekheth* und *malkhūth*, die gleich *χšaϑra* auch zur Bezeichnung des Gottesreiches verwendet werden, erhalten niemals eine Beziehung auf Reichtum, obwohl die ihnen zugrunde liegende Wurzel — wie das Arabische beweist — ‚besitzen‘, eigentlich wohl ‚Herr sein‘ (= ‚besitzen‘ und ‚herrschen‘, vgl. ai. *īś* und *kṣi*) bedeutet. Im Arabischen ist die Bedeutung ‚besitzen‘ neben ‚herrschen‘ noch so lebendig, daß eine und dieselbe Ableitung von dieser Wurzel die Bedeutungen ‚Besitzer‘ und ‚Herrscher‘, bzw. ‚Besitz‘ und ‚Herrschaft‘ (‚Reich‘) vereinigen kann.

[2] Ed. Anklesaria, p. 164, l. 12ff. (= Darmest., Le Zend-Av. II, 308) und p. 34 (l. 15)f. (= Blochet, Revue de l'hist. des rel. 32, 104).

[3] Bundah. 10, 1ff. und 14, 3 und 13.

daß eine Erklärung, die bei diesen Amšaspands völlig versagt, oder eigentlich überhaupt nicht in Betracht kommt, auf Vohu Manah allein sollte angewendet werden können!

Tiele verzichtet schließlich auf die Beantwortung der Frage, wie Haurvatāt und Amərətāt Schutzherren von Wasser und Pflanzen werden konnten: es sei ‚schwerlich noch festzustellen, durch welche Grille der theologischen Spekulation, die durch nichts gerechtfertigt wird', sie mit diesen Funktionen ausgestattet worden seien.

Was das Verhältnis zwischen Ādityas und Aməša Sp. betrifft, so nimmt Tiele (p. 66 ff.) wohl an, daß beide Göttergruppen auf einen Kreis von sieben höchsten Wesen zurückgehen, der in der ostarischen Religion an der Spitze der Götterwelt gestanden habe. Doch verwickelt sich Tiele in Widersprüche mit anderen Teilen seines Werkes, die auch durch die nachträglichen Berichtigungen (p. 438 f.) nicht behoben werden. Seine Ausführungen enthalten auch manche willkürliche und unhaltbare Behauptungen über das Wesen,[1] die Zahl und die Namen der Aməša Sp. Diese Behauptungen sind zum Teile schon oben gelegentlich der Erörterung der Ansichten von Harlez widerlegt worden.

Im Gegensatz zu allen seinen Vorgängern und nur in Übereinstimmung mit E. Lehmann (Lehrb. d. Religionsgesch., hsg. von Chantepie de la Saussaye, II³, 191), der zwar den begrifflichen und zugleich persönlichen Charakter der Am. Sp. als eine alte und ursprüngliche Grundbestimmung der zaraθuštrischen Lehre feststehen läßt, aber die Beziehungen der Am. Sp. zu den Naturreichen und Elementen aus einer Verbindung mit dem ‚Kultus der Naturelemente' zu erklären sucht,[2] bemüht sich

[1] So meint T., daß Vohu M. ein durch die Spekulation umgebildeter Manu, der Stammvater des Menschengeschlechtes bei den Ostariern, sein könnte, ‚eine personifizierte religiös-sittliche Idee also, gepfropft auf den nationalen Stammheros'. Diese kühne Vermutung beruht indessen nur auf einer irrigen Interpretation der herangezogenen Stellen.

[2] So soll ‚Aša ursprünglich vielleicht ein Sondergott des Ordalfeuers' gewesen sein, ‚aus dem sich der Genius des Rechtes entwickelt hat, Manô vielleicht ein Gott für das Vieh, dem die rechte Gesinnung dem Vieh gegenüber obliegend wurde. Das Metall (Gold und Stahl) wurde Symbol der königlichen Gewalt; daher die Verbindung ‚Reich' und Metall'

L. H. Gray, in einem ,The double nature of the Iranian Archangels' betitelten Aufsatze (Arch. f. Religionswiss. 7, 345 ff.), die Entwicklung der Am. Sp. aus ursprünglichen ,Naturgottheiten zu geistigen Abstraktionen' wahrscheinlich zu machen. Die umgekehrte Entwicklung hält Gray ,mit Rücksicht auf die allgemeinen Prinzipien der Religionswissenschaft' für unmöglich.

In Grays Abhandlung ist nur die Sammlung von Stellen der awestischen und der Pählävī-Literatur von Wert, in denen die Aməša Spentas in der einen oder in der anderen der zwei Bedeutungen vorkommen. Dagegen muß sein Versuch, die konkrete Bedeutung der Genien als primär, ihren begrifflichen Charakter als daraus abgeleitet zu erweisen, als völlig verunglückt bezeichnet werden. Die Unwahrscheinlichkeit seiner Erklärung springt schon in die Augen, wenn man die Resultate seiner Untersuchung (p. 372) betrachtet. Vohu Manah sei ursprünglich eine Schutzgottheit des landwirtschaftlichen Reichtums gewesen und nachher das ,Gute Denken' geworden, welches den frommen Mazdayasnier selbst beschützte. Aša Vahišta, ursprünglich eine Gottheit des Feuers, die ebenso mit Ormazd und dem Feuer (Ātar) verbunden war, wie das indische *ṛtá* mit Varuṇa oder Indra, sei wegen seiner Reinheit und Beständigkeit (!) das Ideal des ,Besten Rechtes' und des ,Göttlichen Gesetzes' geworden. Xšaθra Vairya habe sich aus einer Gottheit des zeitlichen Reichtums zu der Konzeption des ,Wünschenswerten Reiches' entwickelt, welches den Willen des Ormazd fördert und dem Frommen alle Arten von Segnungen beschert. Ārmaiti, anfänglich eine Göttin der Erde und der Frauen (!?), habe ihrer Regelmäßigkeit (regularity) und Fruchtbarkeit ihre Erhebung zum Erzengel der ,Heiligen Eintracht' (Holy Concord) verdankt. Und Haurvatāt̰ und Amərətāt̰ haben als Götter des Wassers und der Vegetation, die den Menschen vor Krankheit und Tod beschützen, begonnen, um nachher Personifikationen der Gesundheit und Unsterblichkeit zu werden.

Man darf wohl fragen, ob dergleichen tolle Sprünge von Gottheiten aus grobmaterieller Gestaltung in die durchsichtige Hülle der begrifflichen Konzeption besser den Gesetzen der

bei Xšaθra'. Daß L. die Vergleichung der Ādityas mit der Am. Sp. als unhaltbar erklärt, ist schon oben (p. 43, Anm.) bemerkt worden.

vergleichenden Religionskunde entsprechen als die umgekehrte Entwicklung. Aber noch seltsamer sind die Art und die Gründe, durch die sich Gray zu solchen Resultaten hindurcharbeitet. Die größten Schwierigkeiten hat seiner Hypothese offenbar Vohu M. bereitet. Denn man kann sich kaum eine unglücklichere und gezwungenere Erklärung vorstellen als die, durch die Gray es erreicht, aus einem Gott des Viehes eine Gottheit des ‚Guten Denkens' sich entwickeln zu lassen. Nachdem Gray (p. 352 f.) festgestellt hat, daß V. M. in Indien außer in dem Dichternamen Vasumanas (ṚV. X, 179, 3) und in dem Namen eines im Mahābhārata erwähnten Prinzen keine Analogie hat, findet er, daß im Ṛgveda (VII, 94, 9) die Phrase *gómad vásu* von besonderem Intresse sei.[1] Und er hält es für ganz wahrscheinlich, daß ‚in einer frühen Zeit' *vaṇhu* im Awesta eine ähnliche Bedeutung, d. i. in Kühen bestehendes Gut, besessen habe, und daß Vohu M. ursprünglich eine Gottheit des Reichtums gewesen sei, der bei einem Bauernvolke, wie es die Iranier waren, in Viehherden und anderen Haustieren bestanden habe. Bei der Reformation sei dieser Viehgott als Beschützer und Freund des Menschen selbst betrachtet worden, und ‚so' sei er schließlich das Ideal des guten Denkens, der Erzengel der guten Gesinnung, der Erstgeborene des Ahura Mazdā selbst geworden. Wie muß wohl der alte Viehgott geheißen haben, wenn *vaṇhu* (*vohu*) ‚[aus Rindern bestehendes] Gut' einen Bestandteil seines Namens gebildet haben soll? Doch nicht ‚Vohu Manah'? Oder ist es — wenn *vohu* nicht dem Namen des ursprünglichen Viehgottes angehört haben sollte — glaublich, daß dieses den Viehreichtum bezeichnende Wort in den Namen der neugeschaffenen Abstraktion Vohu Manah (‚Gute Gesinnung') herübergenommen und wie die Gottheit nur der ‚material aspects' entkleidet morden sei?

Bei Aša Vahišta verbreitet sich Gray über die schon seit langem bekannte Tatsache, daß Aša zu Ahura Mazdā und dem Feuer (Ātar) in ähnlicher Beziehung steht, wie das *ṛtá* des

[1] Der Vers lautet: *gómad dhíraṇyavad vásu yád vām áśvāvad ímahe.* Es will mir scheinen, daß *hiraṇyavad vásu* und *áśvāvad vásu* nicht geringeres Interesse verdienen als *gómad vásu* und bei den Indern der ṛgvedischen Zeit auch gefunden haben.

Ṛgveda zu Varuṇa und den Ādityas einer-, und zu Agni andrerseits. Im übrigen begnügt sich G. mit der Erklärung, daß ‚from the evidence of comparative religion‘ die materielle Bedeutung Ašas älter zu sein scheine als die geistige.

Während Tiele aus der Verwandtschaft der Begriffe ‚Reich‘ (= Herrschaft) und ‚Reichtum‘ die Wandlung des Xšaϑra V., aus einer Abstraktion in einen Herrn der Metalle erklärt, glaubt Gray, daß diese Begriffsverwandtschaft bei der zaraϑuštrischen Reform die Veranlassung gegeben habe, einen Gott des finanziellen Reichtums durch die Abstraktion ‚das wünschenswerte Reich‘ zu ersetzen. Die innere Unwahrscheinlichkeit, an der die Graysche Hypothese und ihre Beweisgründe kranken, offenbart sich besonders deutlich in der Behauptung, daß durch diese Auffassung von Xšaϑra auch die häufige Verbindung der ‚guten Gesinnung‘ und des ‚wünschenswerten Reiches‘ als Gottheiten des landwirtschaftlichen Reichtums und des finanziellen Wohlstandes erklärt werde. Denn die Tatsache, daß in den Gāϑās Xšaϑra öfter unmittelbar neben Vohu M. erscheint (vgl. Y. 30, 7; 31, 21; 33, 10 f.; 43, 6; 50, 3 f.),[1] findet ihre natürliche und restlose Erklärung in dem hervorragenden Anteil, der in der gāϑischen Religion dem guten Denken und seiner Personifikation bei der Erlangung, beziehungsweise Gewährung des Reiches, d. i. des Paradieses, zugeschrieben wird. Es ist ‚das Reich des Vohu M.‘ (Y. 33, 5; 34, 11), das als Vergeltung des guten Denkens (33, 13) oder als Vergeltung für Gerechtigkeit von Mazdā durch Vohu M. gewährt wird (46, 10; 51, 21), in dem Vohu M. je nach den Handlungen die Vergeltung zuteilt (43, 16), das Reich, das sich im Besitze des Vohu M. befindet (46, 16).[2]

Am besten scheint noch G.s Annahme begründet zu sein, daß Arəmati ursprünglich eine Erdgöttin gewesen sei. Hat man doch schon in einigen Stellen der Gāϑās die Vorstellung von der Erdgöttin A. feststellen zu können geglaubt. Die Strophen Y. 28, 3 und 46, 12, die G. zunächst anführt, lassen sich gewiß nicht in diesem Sinne verwerten. Dagegen könnte die Göttin

[1] Doch auch neben Arəmati (44, 7; 47, 1).

[2] Es heißt aber auch das Reich des Ahura M. und ist auch im Besitz des Aša, der Arəmati und der anderen Genien (51, 2).

der Erde oder geradezu die Erde selbst gemeint sein in der Stelle Y. 47, 3: ,Du bist der . . . Vater dieses Geistes, der für uns das Freude bereitende Rind geschaffen hat, für dessen Weide aber, Frieden verschaffend, die Arəmati.' Für diese Auffassung scheint auch 48, 5f. zu sprechen, wonach Arəmati die landwirtschaftliche Tätigkeit fördern und das Rind für die Nahrung des Menschen gedeihen lassen soll, dem Menschen gutes Wohnen und Kraft verleiht, während Mazdā für das Rind durch Aša die Pflanzen [auf der Erde] wachsen läßt.[1] Aber ich halte es doch für möglich, daß Arəmati auch in diesen Stellen noch die Personifikation der ,rechten Gesinnung' ist, die sich in der landwirtschaftlichen Arbeit und damit in der Schaffung der Vorbedingungen für das Gedeihen des Rindes betätigt. Wenn nach 47, 3 Spəništa Mainyu die Arəmati für die Weide des Rindes geschaffen hat, so kann hier sehr wohl die im Interesse des Rindes geschaffene Göttin der ,rechten Gesinnung' gemeint sein, durch deren Betätigung mit den Händen (47, 2) und durch deren Rührigkeit (46, 12) die Nahrung für das Rind hervorgebracht, seine Pflege ermöglicht und damit das Aša gefördert wird. Auch in Y. 44, 6, wo von der Hilfe die Rede ist, die Aša und Arəmati beim Gericht im Jenseits leisten, ist Arəmati nicht die Erdgöttin, sondern offenbar die personifizierte ,rechte Gesinnung', obwohl in derselben Strophe an Mazdā die Frage gerichtet wird, für wen er die Freude bereitende trächtige Kuh geschaffen, und in der folgenden Strophe die Frage angeschlossen wird, wer denn zugleich mit dem Xšaθra die Arəmati geschaffen habe. Da überdies bei der Arəmati der Gāθās die geistlichen, auf den Glauben und auf das Jenseits gerichteten Funktionen sehr stark hervortreten, wird wohl die Annahme gerechtfertigt sein, daß die Beziehung der Arəmati zur Erde in diesem Teil des Awesta noch auf die in der Pflege des Ackerbaues bestehende Betätigung der ,rechten Gesinnung' und auf die in der Förderung der Landwirtschaft bestehenden Wirksamkeit der Göttin Arəmati beschränkt ist.[2] Aus dem

[1] Auch Barthol. (Gathas übers., zu d. angef. Stellen) hält die Arəmati der Gāθās für eine Erdgöttin. Vgl. auch Geldner in Bertholet, Religionsg. Leseb. 329.

[2] Diese Funktion, die für Arəmati besonders charakteristisch ist, wird aber auch anderen Genien zugeschrieben. So fragt der Prophet 48, 11:

Umstand, daß bei den Parsen (gemäß Šāy. nē š. 15, 5) nicht nur die Erde, sondern auch tugendhafte Frauen unter dem Schutze der Arəmati stehend gedacht werden, oder daß A. (ibid. 22, 5) um eine Frau aus dem Geschlechte der Großen angefleht wird, schließt Gray ferner, daß A. ursprünglich nicht nur Göttin der Erde, sondern auch der Frauen gewesen sei, um durch die zoroastrische Reformation zur ‚Personifikation der geistigen und moralischen Ordnung‘ und zu dem ‚hohen Ideal der Eintracht und der vollendeten Achtsamkeit‘ umgestaltet zu werden. Abgesehen davon, daß Arəmati durch ‚Holy Concord‘ gewiß nicht richtig wiedergegeben ist, ist es doch nicht eben wahrscheinlich, daß bei der Reformation des Zaraθuštra aus der Vorstellung von einer Schutzgöttin der Erde und der Frauen — von der es ganz ungewiß wäre, ob ihr Name Arəmati gelautet hätte — als wesentliche Bestimmung der Begriff der ‚rechten Gesinnung‘ sollte abgeleitet, personifiziert und zum Range einer Göttin erhoben worden sein.

Bei Haurvatāt und Amərətāt schließt sich Gray den Ausführungen Darmesteters über die Beziehungen zwischen Wasser und Pflanzen einerseits, Heilsein und Unsterblichkeit andrerseits an, hält aber dafür, daß die Entwicklung in der umgekehrten Reihenfolge, von der konkreten Konzeption zur Abstraktion, erfolgt sei.

Versuchen wir uns nur einmal vorzustellen, daß der Reformator der vorzaraθuštrischen Religion an die Stelle der sechs Gottheiten des Viehes, des Feuers, der Metalle (oder des Reichtums), der Erde, des Wassers und der Pflanzen — die schwerlich Vohu M., Aša usw. geheißen haben könnten — die Abstraktionen ‚Gutes Denken‘, ‚Wahrheit (Gerechtigkeit)‘, ‚Herrschaft‘, ‚Rechte Gesinnung‘, ‚Heilsein‘ und ‚Unsterblichkeit‘ gesetzt habe, nachdem er aus dem Vorstellungsbereich jener Naturgötter die Begriffe ‚gutes Denken‘ usw. abgeleitet, daß diese Abstraktionen trotzdem in der gāθischen Religion wenigstens zum Teile — wie das Beispiel der Arəmati zu lehren scheint — auch noch die ehemaligen Naturbedeutungen bewahrt

‚Wann wird mit Aša zugleich Arəmati herbeikommen, mit Xšaθra das gute, mit Weiden versehene Wohnen?‘ Und 33, 6 ist es das ‚beste Denken‘ *(vahišta manah)*, mit dessen Hilfe er die Landwirtschaft zu betätigen wünscht.

haben, die hernach im jüngeren Awesta und in der nachawestischen Literatur wieder stärker hervorgetreten seien, so werden wir die diesem Ideengang innewohnende Unwahrscheinlichkeit so recht ermessen können. Wenn es — dies muß vor allem eingewendet werden — feststeht, daß Zaraθuštra die Naturgötter mit Absicht von seinem Religionssystem ferngehalten hat, so darf man es als völlig ausgeschlossen betrachten, daß er einer Erdgöttin Aufnahme in dieses System gewährt und nicht vielmehr alle, in den Gāθās zum Teile deutlich wahrnehmbaren Zusammenhänge zwischen den personifizierten Begriffen und den sechs angeblich älteren Naturgottheiten gänzlich ausgetilgt hätte. Außerdem ist der Gedanke nicht eben einleuchtend, daß der Reformator aus der bunten Fülle arischer Naturgötter just die sechs Götter des Viehes, Feuers usw. ausgewählt habe, um sie durch Abstraktionen zu ersetzen. Und schließlich sind, wie in dem nächsten Abschnitt gezeigt werden soll, diese Abstraktionen schon in der vorzaraθuštrischen Religion so tief und fest verankert, daß ihre Herleitung aus den Vorstellungsinhalten jener sechs Naturgötter als ein verkehrtes Beginnen erscheinen muß.[1]

Die Frage des Verhältnisses zwischen Am. Sp. und Ādityas läßt Gray unentschieden. Er glaubt zwar, daß die Am. Sp. ‚the Iranian counterparts' der Ādityas seien, hält aber auch die Einwände, die Hillebrandt gegen die Vergleichung dieser zwei Götterkreise erhoben hat, für bemerkenswert.

Ein anderer, aus den letzten Jahren stammender Versuch, Wesen und Ursprung der Aməša Spəntas zu bestimmen, soll hier noch kurz erörtert werden. Raffaele Pettazzoni hat in einem Aufsatze ‚Amešaspentas e Ādityās' (Studi Italiani di Filologia Indo-Iranica VII, 3 ff.) geglaubt, die Aməša Sp. als die sieben Planeten deuten und damit ihre babylonische Herkunft feststellen zu können. Zwar hat schon L. v. Schroeder (Arische

[1] Die Graysche Hypothese hat schon L. v. Schroeder (Arische Relig. I, 282, Anm. 1) kurz zurückgewiesen. Dagegen heißt es bei Cumont-Gehrich, Die orientalischen Religionen², 305 (Anm. 20), Gray habe gezeigt, wie die sechs Amšaspands aus Gottheiten der materiellen Welt zu moralischen Abstraktionen geworden sind. Auch Bousset, Hauptprobleme der Gnosis 237 nimmt an, daß die Am. Sp. Abstraktionen seien, die an die Stelle ursprünglicher konkreter Wesenheiten getreten seien.

Relig. I, 435, Anm. 2) darauf hingewiesen, daß die Ausführungen P.s nichts Überzeugendes haben, aber es erscheint mir doch notwendig, daß die aus dem Gebiete der Assyriologie geholten Beweise einer Prüfung unterzogen werden, zumal da die Berufung auf den Assyriologen Jastrow den des Assyrischen Unkundigen über die Unzulänglichkeit der Beweise hinwegzutäuschen geeignet ist. Das Resultat, zu dem der Verfasser gelangt, lautet: ‚Jedenfalls halte ich die durch spätere Zeiten bestätigte Idee einer von den einzelnen Aməša Sp. über einzelne Naturreiche: Tiere, Pflanzen, Feuer usw. ausgeübten Regierung für alt: einer Regierung, Überwachung, genauer: einer Beeinflussung; ich glaube, daß diese Idee der Beeinflussung neben der abstrakten Bedeutung der Aməša Sp. einherging, in dem Sinne, daß sie verhaltene Zustände, beziehungsweise auch Verteiler ‚guten Denkens', ‚bester Gerechtigkeit', von ‚Gesundkeit' und ‚langem Leben' sind: ich glaube, daß die ursprüngliche . . . Planetennatur das wahre Gewebe ist, welches die beiden Bedeutungen der Am. Sp., die materielle und die abstrakte, vereinigt.' Doch hören wir die Beweise! Der erste Beweis lautet (p. 8): ‚Saturn (Ninib) ist Sag-Uš = kaimânu, ‚il regolare', ‚il normale': l'ordine perfetto, *aša vahišta*.' Darauf ist vor allem zu erwidern, daß das Adjektivum *kaimânu* nicht dem Abstraktum *aša* gleichgesetzt werden darf, sondern Epitheton des Planetengottes Ninib ist und ‚beständig, dauernd, ewig' bedeutet und sich auf die Beständigkeit und Regelmäßigkeit der Bewegung des Saturn bezieht.[1] Von der Regelmäßigkeit ist aber der Weg noch weit zu dem ethischen Begriff der Wahr-

[1] Vgl. Muss-Arnolt, Assyr.-engl.-deutsches Handwtb., p. 396. Ferner P. Jensen, Die Kosmologie der Babylonier, p. 114: ‚Bleibt also für Sag-Uš als Planetenname nur die Bedeutung ‚beständig', ‚treu', ‚dauernd' oder, wie Delitzsch (Gramm., S. 45 und 155) will, ‚ewig' . . . Nur Saturn kann damit gemeint sein, der durch seine verhältnismäßig langsame Bewegung und namentlich durch sein verhältnismäßig stetiges Licht den Eindruck des ‚Beständigen', ‚Ewigen' mehr als irgendeiner der anderen Planeten hervorruft.' So auch M. Jastrow jr. — auf den P. sich also zu Unrecht beruft — in Zeitschr. f. Assyr. 22, 156, n. 1: ‚. . . kaimânu . . . The name the ‚regular' and ‚steady' one is appropriately given to Saturn because of the slowness and regularity of its course.' Vgl. auch den indischen Namen des Saturn *śani* und *śanaiścara*, ‚der langsam Gehende'.

heit und des Rechtes, der dem awestischen *aša* nun einmal innewohnt. Weit eher hätte P. geltend machen dürfen, daß (nach Jensen, l. c. 115) eine Tochter des Ninib *bīlit kītti* (‚Herrin des Rechtes‘) heißt, und Kaimānu (= Saturn) *kakkab kīttu u mīšar* (‚Stern des Rechtes und der Gerechtigkeit‘) genannt wird. Aber die Bezeichnung des Saturn als eines Sterns der Gerechtigkeit scheint auf seiner häufigen Verbindung mit der Sonne, der eigentlichen Trägerin der Gerechtigkeit, zu beruhen (M. Jastrow jr., Die Rel. Babyl. u. Ass. 483, Anm. 4; 681, Anm. 2; 699, Anm. 6), da ja Kīttu und Mīšaru Söhne und zugleich Diener des Sonnengottes Šamaš sind (Jastrow, l. c. I, 176). Wollte man trotzdem die Möglichkeit zugestehen, daß Aša Vahišta als Personifikation des Rechtes von dem Planeten Saturn als dem Träger und ‚Verteiler bester Gerechtigkeit‘ abgeleitet sei, so bleibt doch noch die Frage offen, in welcher Beziehung denn Saturn zum Feuer stehe, zu dem Element, dessen Schutzgenius Aša V. ist. Denn wenn P. für Vohu M. festgestellt zu haben glaubt, daß seine Schutzherrschaft über das Vieh sich aus dem Namen des entsprechenden Planeten erkläre, so müßte sich doch Ähnliches auch für die anderen Am. Sp. und die ihnen entsprechenden Planeten nachweisen lassen. Aber die Hypothese Pettazzonis versagt auch in dieser Beziehung vollständig.

Wollte man dem Beweis für die Planetennatur Ašas noch einen Schein von Berechtigung zubilligen, so kann man doch nicht umhin, die Beweise, die P. nur noch für die babylonische Herkunft der Am. Sp. Haurvatāt̰, Amərətāt̰ und Vohu Manah beibringt, als ganz phantastisch zu bezeichnen. So bemerkt P. (mit Berufung auf Jastrow, Zeitschr. f. Ass., l. c.) p. 8, Anm. 4: „Marte (Nergal) è Zal-Bat-a-nu‘ = mustabarru[1] ‚saziato di morte‘: una designazione che ricorda — per contrapposizione? — quella di Ameretāt ‚la lunga vita‘, propriamente ‚l'immortalità‘, e di Haurvatāt ‚la buona salute‘.“ Über den Namen dieses Planeten bemerkt Jastrow (l. c., p. 157, n. 1) jedoch: ‚The name ‚satiated with death‘ is a distinct reference to the character of the god Nergal as the god of war, death and pestilence, with whom the planet was identified.‘ Ist es denkbar, daß die Iranier aus

[1] So falsch statt *muštabarru mutānu*.

solch einem grausamen, ‚sich mit Tod sättigenden‘ Planetengotte die Gestalten des Haurvatāt und des Amərətāt, die Verkörperungen der Unversehrtheit und des Nichtsterbens, gebildet hätten? Dazu käme noch, daß die Planetentheorie einen Planeten beschäftigungslos lassen müßte, wenn Haurvatāt und Amərətāt nur einem Planeten entsprächen!

Vohu Manah wird schließlich (p. 9) mit Merkur (Nebo) identifiziert. Denn ‚Schaf‘ (Lu-Bat = bibbu) sei für die Babylonier allgemeine Bezeichnung aller Planeten, besonders aber des Merkur (Nebo). Und die Herde, im allgemeinen das Tierreich, sei ja doch das eigentliche Gebiet, die eigentliche Sphäre der Wirksamkeit des Vohu Manah-Bahman!

Es sei nur noch bemerkt, daß P. sich betreffs der übrigen Am. Sp. in Stillschweigen hüllt, also ihren babylonischen Ursprung gewiß nicht irgendwie wahrscheinlich zu machen vermocht hat, selbst nicht durch so mangelhafte Anhaltspunkte, wie er sie für Aša, Haurvatāt, Amərətāt und Vohu Manah beigebracht hat.

In den Beweisen, die P. angeführt hat, um seine Hypothese zu stützen, offenbart sich die ganze Haltlosigkeit dieser Hypothese. Er hat aus den babylonischen Namen der Planeten und aus den Vorstellungen, welche die Babylonier mit diesen verbanden, weder den astralen Ursprung der Am. Sp. irgendwie bewiesen, noch auch ihre ‚doppelte Natur‘ — die abstrakte und die konkrete Konzeption — zu erklären vermocht. Wenn es auch nicht zweifelhaft ist, daß den Planeten Einwirkungen auf das irdische Geschehen zugeschrieben wurden, so steht es doch auch fest, daß die Vorstellung, die sieben Planeten oder Planetengötter seien in derselben Weise, wie dies bei den Am. Sp. der Fall ist, Schutzherren einzelner Naturreiche und Elemente und gleichzeitig auch Personifikationen oder Verteiler ‚guten Denkens‘, ‚bester Gerechtigkeit‘ usw., den Babyloniern fremd gewesen ist.

Wie die Am. Sp., so sind nach P. auch die Ādityas an die Stelle der sieben Planeten getreten. Aber es sind nur mehr Erwägungen allgemeiner Natur, durch die er die babylonische Herkunft der Ādityas wahrscheinlich zu machen sucht. So wird der Umstand, daß zum Unterschied von Varuṇa und Mitra nur die ‚kleineren‘ Ādityas den Charakter von Abstraktionen haben, daraus erklärt, daß Mond und Sonne, denen Varuṇa

und Mitra entsprechen, bei den Babyloniern die besser bekannten Himmelskörper, die fünf eigentlichen Planeten aber nur ‚eine spekulative und wissenschaftliche Konzeption' gewesen seien, die sich dem Verständnis als eine Gesamtheit darboten, deren einzelne Glieder nur schwer unterschieden werden konnten und sich nur in den ihnen zugeschriebenen Einflußwirkungen offenbarten. Davon abgesehen, daß dies nicht eine ausreichende Erklärung für den abstrakten Charakter der kleineren Ādityas ist,[1] wird man die Hypothese des babylonischen Ursprungs der Ādityas als unbegründet oder sehr schlecht begründet ablehnen dürfen, solange nicht an Stelle solch allgemeiner Erwägungen einigermaßen einleuchtende, ins Einzelne gehende Beweisgründe beigebracht werden können. Als einen Beweis von solcher Art kann ich aber auch nicht die Siebenzahl der Ādityas und der Am. Sp. anerkennen. Denn selbst in Babylon ist die Zusammenfassung von Göttern zu einer Siebenzahl nicht auf die sieben Planetengottheiten (Sonne, Mond und die fünf den Alten bekannten Planeten) beschränkt,[2] und solange nicht gewichtigere Beweise für die ursprüngliche Planetennatur der Ādityas und der Am. Sp. angeführt werden können, darf man in der im Veda und im Awesta mehrfach zum Ausdruck kommenden Heiligkeit der Siebenzahl die natürliche Erklärung für die Siebenzahl der Gottheiten des indischen und des iranischen Götterkreises erblicken.[3] Dazu kommt noch, daß — wie ich oben (p. 106ff.) ausgeführt habe, der iranische Götterkreis in älterer Zeit sich aus mehr als sieben Gottheiten zusammengesetzt hat. Wenn sich ebendasselbe nicht auch für die Ādityas nachweisen läßt, so folgt doch andrerseits aus dem Umstand, daß die Am. Sp. des jüngeren Awesta und die Ādityas in der Siebenzahl übereinstimmen, durchaus nicht notwendig, daß auch der Götterkreis der indoiranischen Zeit, auf den beide Gruppen zurückgehen, nur aus sieben Gottheiten bestanden habe. Die Tatsache, daß die Zahl der ‚weisen Herren' der Gāθās mehr als sieben betragen hat,

[1] P. spricht nur von Bhaga, Dakṣa und Aṃśa, nicht aber von Aryaman, der doch auch zu den ‚kleineren' Ādityas gehört, sich aber in seinem Wesen von diesen Abstraktionen merklich unterscheidet.

[2] Vgl. Zimmern, Keilinschr. und d. Alte Test.[3], 620f.

[3] So auch L. v. Schroeder, Ar. Relig. 424ff.

und die Rolle, welche die — wenigstens in einer Anzahl von Fällen auf eine ältere Neunzahl zurückgehende[1] — Siebenzahl im Veda und im Awesta spielen, lassen es vielmehr als sehr wohl möglich, ja als nahezu gewiß erscheinen, daß die Zahl der Gottheiten des indo-iranischen Götterkreises in späterer Zeit bei Indern und Iraniern auf sieben reduziert worden ist.[2]

[1] Vgl. Hüsing, Die iran. Überlieferung 26 ff. Ein Versuch, die ehemalige Neunzahl der Ādityas zu rekonstruieren, bei L. v. Schroeder, l. c. 429.

[2] Hier sei auf den Einwand Bezug genommen, daß die Siebenzahl der Ādityas für den Ṛgveda keineswegs feststehe. Man hat vor allem den Wert der zwei Stellen (IX, 114, 3 und X, 72, 8 f.) bezweifelt, in denen ausdrücklich von sieben Ādityas die Rede ist — in X, 72, 8 f. ist außer den sieben, mit denen Aditi zu den Göttern ging, auch noch ein achter genannt, den sie wegwarf —, weil diese Stellen Liedern jüngeren Ursprungs angehören. Hillebrandt (Ved. Myth. III, 97) meint, daß in IX, 114, 3 nur eine Zahlenspielerei vorliege, da in diesem Verse auch von sieben Weltgegenden mit verschiedenen Sonnen und von sieben Hotars die Rede sei. Aber es ist doch nicht wahrscheinlich, daß der Dichter die Zahl der Ā. willkürlich mit sieben angesetzt habe. Weit natürlicher ist die Annahme, daß er den sieben Weltgegenden und den sieben Hotars die sieben Ā. angereiht habe, weil die Vorstellung von ihrer Siebenzahl allgemein verbreitet war. Und man darf es geradezu als eine Bestätigung dieser Annahme betrachten, wenn X, 72, 8 f. ausdrücklich sieben als die eigentlichen Ādityas bezeichnet werden. Ähnlich urteilt auch Oldenberg, Rel. d. Veda², 178 f., Anm. 2, dem ich auch durchaus zustimme, wenn er auf Hillebrandts Frage ‚Warum aber dann nicht fünf [Ādityas] wie VIII, 18, 3 oder sechs wie II, 27, 1?' antwortet, ‚daß diese Stellen fünf, bezw. sechs Namen nennen ohne jedes Anzeichen, daß sie die Ādityas vollständig aufzuzählen beabsichtigen.' Dieselbe Antwort gilt auch für Harlez, der Journ. As. VII. série, tome XII (1878), 144 ff. nachzuweisen sucht, daß die Zahl der Ā. ursprünglich nicht mehr als drei (Varuṇa, Mitra, Aryaman) betragen habe, und daß Bhaga, Dakṣa und Aṃśa gar nicht der Gruppe der Ā. angehören. Die Gründe, die Harlez anführt, erfordern heute wohl keine Widerlegung mehr. Wenn in den Hymnen gewöhnlich eine geringere Zahl von Ādityas — zumeist nur zwei oder drei — mit Namen genannt werden, so ist dies genau so zu beurteilen, wie wenn in den Gāθās gewöhnlich nur ein Teil der ‚weisen Herren' angerufen wird (vgl. oben p. 102). Und wenn die vollständige Liste der Ā. auch nicht feststeht und in den Hymnen häufig die Namen von Ādityas mit den Namen anderer Götter vermengt erscheinen, ja schließlich auch andere Götter, wie Indra, als Ā. bezeichnet werden, so haben wir doch nicht den geringsten Grund, daran zu zweifeln, daß wenigstens in II, 27, 1 eine Liste von sechs Ādityas (Mitra, Aryaman, Bhaga, Varuṇa, Dakṣa, Aṃśa) vorliegt. Nichts berechtigt auch zu der Annahme, daß Bhaga, Dakṣa und Aṃśa nicht von Anfang an

Die letzten Bemerkungen richten sich auch gegen die Ausführungen Oldenbergs, der bekanntlich schon viel früher als Pettazzoni die Ansicht vertreten hat, daß die Inder die Ādityas, die Iranier die Am. Sp. an die Stelle eines älteren, der indo-iranischen Zeit angehörigen Kreises von sieben Göttern gesetzt haben, den die Indoiranier aus Babylon entlehnt hätten, und daß die Ādityas zum Teile — in Varuṇa (Mond) und Mitra (Sonne), vielleicht auch in Aryaman — den alten Grundcharakter bewahrt haben, während zum anderen Teile, wie in der Religion des Zaraθuštra, Abstraktionen in die Stellen der ehemaligen Planetengötter eingerückt seien (ZDMG 50, 63 ff.; Rel. d. Veda², 190 ff.). Oldenbergs Begründung der Hypothese des babylonischen Ursprungs der Adityas und der Am. Sp. steht auf einem ungleich höheren Niveau als die Argumentation Pettazzonis, und sie scheint mir auch schon aus dem Grunde aufmerksamer Erwägung wert zu sein, weil das Vorhandensein einer Anzahl von Analogien zwischen dem Charakter der Adityas und in weiterer Linie auch der Am. Sp. mit gewissen religiösen Vorstellungen der Babylonier und Assyrier nicht durchaus bestritten werden kann, wenn von vornherein auch einige Einschränkungen gemacht werden müssen. Die Frage, ob Varuṇa Himmelsgott oder Mondgott sei, will ich hier nicht zu entscheiden suchen, da sie für unsere Untersuchung belanglos ist. Zugegeben sei nur, daß manche Züge Varuṇas auf einen Mondgott hinweisen, wie auch mancherlei dafür spricht, daß Mitra-Miθra schon in sehr früher Zeit als Sonnengott vorgestellt und verehrt worden ist. Wenn aber Oldenberg (Rel. d. Veda², 189) in den Ermittlungen Hommels (Proceedings of the Soc. of Bibl. Arch. 21, 138 f.) eine Bestätigung seiner Deutung Varuṇas als eines Mondgottes und damit wohl auch einen Beweis für die Entlehnung Varuṇas aus Babylon sieht, so muß doch einmal festgestellt werden, daß die Ausführungen Hommels nicht in diesem Sinne verwertet

zu den Adityas gehört haben, und daß man — wie Tiele-Gehrich, Gesch. d. Rel. II, 440 meint — die Siebenzahl erreichte, ‚indem man wenigstens ein paar Abstraktionen, Dakṣa und Aṃśa, hinzufügte.' Dagegen ist es sehr wohl verständlich, daß in späterer Zeit — vielleicht infolge der in den Hymnen auftretenden Vermengung der Ādityanamen mit anderen Götternamen — die Liste der Ādityas über die Siebenzahl hinaus erweitert worden ist.

werden dürfen. Bei näherem Zusehen zeigt es sich,[1] daß Hommels Behauptung, der Mondgott habe in zwei keilinschriftlichen Stellen den Namen Marun (Varun), nicht hinlänglich begründet ist und wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat. Der Sachverhalt ist: der Name der Mondgottheit Ai wird in den zwei Stellen durch ein Ideogramm wiedergegeben, als dessen Bedeutung ‚Ai, der (oder die) ernährende' angegeben wird. Dieses Ideogramm allein aber bedeutet *qabū* ‚Stall', ‚Hürde' und hat in dieser Bedeutung den sumerischen Lautwert *barun* oder *marun* (*varun*). Aus dieser Schreibung darf man höchstens folgern, daß Ai als Gottheit des Stalles (oder der Viehherde) bezeichnet worden ist, während die Annahme, daß das Wort für Stall (*marun*) auch als Name des Gottes verwendet worden ist, der dann mit dem indischen Varuṇa identisch wäre, recht gewagt erscheint.[2] Und ebenso kühn ist es wohl auch, wenn Hommel aus dem Umstand, daß der Gott Dul-azag-ga — angeblich — mit dem Sonnengott Šamaš identisch oder der Gott Nabū von Dilmun ist, der auch Šu-ul genannt wird, und daß Šu-ul einmal die Glosse Mi-it-ra hat, das Recht ableitet, für Dul-azag-ga Mitra

[1] Da ich nur noch mit transkribierten babylonisch-assyrischen Texten umzugehen verstehe, habe ich die Hilfe von Harry Torczyner in Anspruch genommen, wo die Keilschrift mir Verständnis und Urteil erschwert haben.

[2] Sie wird auch um nichts wahrscheinlicher durch die Berufung darauf, daß es in einem Hymnus an den Mondgott Sin heißt, sein Wort mache Stall und Hürde gedeihen. Im Grundr. d. Geogr. u. Gesch. d. a. Or. 216, Anm. 4 sucht Hommel seine Hypothese noch durch den Hinweis auf den ‚Wert *urin* des Mondideogramms *sis*, urspr. *sin*, usin' — Sin ist ja Name des Mondgottes — zu stützen. Aber wie ich (mit Torczyners Hilfe) aus Brünnow, Classified List ersehe, hat *šeš* (Hommels *sis*), wenn es allein steht, den Lautwert *urin* und mancherlei Bedeutungen, insbesondere die Bedeutung ‚Bruder' und nur in der Verbindung *šeš.ki* die Bedeutung Nannar, Sin, wie *šeš.gal* = Nergal, Urigallu ist. Bei allem Respekt vor der Gelehrsamkeit des hervorragenden Semitisten wird man doch feststellen dürfen, daß Hommels Kombinationen oft das Maß des Zulässigen weit überschreiten. Dies gilt z. B. für seine Bemerkung (l. c. 217, Anm. 2): ‚So könnte z. B. Dakṣa und Aṃśa auch dem Paare Haurvatāt ‚Vollkommenheit' und Ameretāt ‚Unsterblichkeit' (= Mars und Saturn?) entsprechen, zumal *aṃśā* ein Wortspiel mit *aṃśu* (!!) ‚Somapflanze' zu sein scheint und der heilige weiße Haomabaum des himmlischen Paradieses ganz besonders mit der Genie Ameretāt verknüpft ist . . .'

einzusetzen, so daß in der zweiten der herangezogenen Stellen Mitra und Marun (Varun) anstatt Dul-azag-ga und Ai einträchtig nebeneinander stehen. Varuṇa kann also nicht aus Babylon stammen, weil es dort einen Gott Marun (Varun) offenbar gar nicht gegeben hat, und wenn Mitra in einem aus der Zeit Assurbanipals herrührenden Text unter den Namen des Sonnengottes erscheint, so liegt der Schluß, daß wir es hier mit einem fremdländischen, den Babyloniern wohlbekannten Gottesnamen, dem arischen Mitra zu tun haben, denn doch viel näher als die Annahme, daß die Arier diesen Gott aus Babylon bezogen haben. Ganz ähnlich verhält es sich ja auch mit dem Namen (ilu) As-sa-ra (ilu) Ma-za-aš, der jedenfalls dem Ahura Mazdā entspricht. Denn dieser Name ist in einem ebenfalls aus der Bibliothek des Assurbanipal stammenden Text enthalten und erscheint dort inmitten einer Liste von zum Teile fremdnationalen Gottheiten.[1] Und wenn unmittelbar nach diesem Namen ‚die Igigi, die Götter des Himmels' und ‚die Anunnaki, die Götter der Erde', erwähnt werden, so folgt daraus nicht die Identität der Igigi und der Anunnaki mit den Aməša Spəntas und den ‚Erzdämonen' und damit die babylonische Herkunft der Am. Sp. Da As-sa-ra Ma-za-aš zweifellos ein nichtbabylonischer Gott ist, so wird man, wenn man aus seiner Verbindung mit den Igigi und Anunnaki überhaupt auf das Vorhandensein irgendeines Zusammenhanges dieser Götter mit den Am. Sp. und ihren dämonischen Gegnern schließen will, nicht über die Vermutung hinausgehen dürfen, daß der Verfasser der Götterliste an die Stelle der zu Ahura Mazdā gehörigen Göttergruppe und ihrer Widersacher die Göttergruppen der Igigi und Anunnaki eingesetzt habe, weil sich dem Babylonier manche, wenn auch äußerliche Ähnlichkeiten zwischen den babylonischen und den iranischen Gruppen aufgedrängt haben mochten. Diese Ähnlichkeiten konnten darin gefunden werden, daß sieben oder acht Igigi und neun (gelegentlich aber auch weit mehr) Anunnaki gezählt wurden, die Igigi als Götter des Himmels den Anunnaki als Göttern der Erde (Unterwelt) gegenüberstanden und einige der großen Hauptgötter als Könige

[1] Vergleiche auch die treffenden Bemerkungen Hillebrandts, Ved. Myth. III, 53, Anm. 3.

der Igigi oder der Anunnaki bezeichnet zu werden pflegten. Eine Wesensverwandtschaft besteht sicherlich nicht. Denn wenn die Anunnaki auch in der Unterwelt hausend und als Richter der Toten gedacht werden, so stehen sie doch nicht wie die ‚Erzdämonen‘ den Am. Sp. als Vertreter des bösen Prinzipes den Igigi gegenüber. Sie sind vielmehr ‚große‘[1] Götter, als deren König insbesondere der erhabene Bel gilt, sind Wächter des in der unterirdischen Wassertiefe, aber auch im Himmel befindlichen Lebenswassers, bilden mit den Igigi die große göttliche Ratsversammlung, in der das Schicksal der Erde und der Menschen bestimmt wird,[2] sie werden (Thureau-Dangin, Die sum. u. akk. Königsinschr. 123) als Schutzgötter der Länder und als Helfer der Schwachen und Frommen, deren Leben sie verlängern, angerufen, und Babbar (Šamaš), der Oberste im Himmel und auf Erden, wird (ibid. 209) ‚der größte der Anunnaki‘ genannt.[3]

Damit sind die Aufstellungen und Schlüsse Hommels wohl endgültig erledigt. Läßt sich somit auf diesem Wege ein Nach-

[1] Keilinschr. Bibl. VI, 1, p. 583. Vgl. ‚die großen Igigi‘ Beitr. z. Assyr. V, 325.

[2] Vgl. Zimmern, Keilinschr. u. A. Test.[3], p. 451 ff., Jastrow, Rel. Bab. u. Ass. I, 197 ff.

[3] Šamaš ist der ‚Lichtverbreiter der I. und An.‘ (A. Schollmeyer, Sumer.-bab. Hymnen u. Geb. an Šamaš 58), der ‚Glanzverbreiter der An.‘ (ibid. 118), ‚Herr der An.‘ (ibid. 64 f.), wie Marduk (Beitr. z. Ass. V, 350) ‚Oberherr der An. und Leiter der I.‘ ist. Wenn Š. aus dem ‚großen Berge‘ herauskommt, treten die großen Götter zum Gericht vor ihn hin, treten die An. zur Fällung von Entscheidungen vor ihn hin (Schollmeyer, l. c. 29 und 37). Er ist ja als König des Himmels und der Erde Leiter (Aufseher) der oberen und der unteren Bereiche (ibid. 96 u. 98; 81 und 87), also der Bereiche der I. und An. Auch Nannar (Sin), der Mondgott, ist ‚König der An.‘ (Leipz. semitist. Stud. II/4, p. 33 u. 35). Wenn ferner Nergal, der schreckliche Herr des Totenreiches, ‚der Oberste‘ und ‚der Gewaltige der An.‘ heißt (J. Böllenbrücher, Gebete und Hymnen an Nergal 13 f., 24 u. 26), so darf man daraus nicht mit Böllenbrücher (p. 28) schließen, daß unter den An. ‚hier vielleicht speziell die Götter (und Dämonen?) der Unterwelt zu verstehen‘ seien, ‚deren Gebieter und Anführer Nergal als König des Hades ist‘. Denn er wird offenbar wegen der ihm zugeschriebenen Machtvollkommenheit so genannt, wie er ja (ibid. 24 u. 26) auch ‚Oberherr‘ und ‚Erhabener der großen Götter‘ heißt und trotz seines grausamen Charakters manche auszeichnende Attribute (Barmherzigkeit, Belebung der Toten, Weitsinnigkeit und Allwissenheit, Szepter und Entscheidungen) mit anderen

weis für die Entlehnung der Ādityas und Am. Sp. aus Babylon nicht erbringen, so kann doch auch nicht in Abrede gestellt werden, daß die Vorstellungen, die mit den Ādityas verknüpft sind, sich von den sonstigen religiösen Vorstellungen der vedischen Inder, von ihrer Auffassung der anderen Götter scharf abheben, daß die an Varuṇa gerichteten Hymnen in Ton und Inhalt in auffallender Weise an die babylonisch-assyrischen Hymnen und Bußgebete erinnern. Das Herrentum oder Königtum, die starke Betonung des Moralischen, des Rechtes, der Sünde (Schuld), der Barmherzigkeit, der Unverletzlichkeit der Satzungen, das schlaflose Überwachen und Beobachten des Tuns der Menschen, die Zerknirschtheit und seelische Not des sündigen Menschen sind Züge, die die Ādityas, vor allem Varuṇa und Mitra, mit babylonisch-assyrischen Göttern, insbesondere mit dem Mondgott Sin und dem Sonnengott Šamaš, gemein haben. Höchst auffällig ist insbesondere die Übereinstimmung in der Vorstellung, daß der Mensch durch die Sünde und durch die mit ihr als Strafe auftretenden Krankheiten in Fesseln geschlagen, und daß der Gott angefleht wird, diese Fesseln zu lösen. Einige Beispiele mögen zur Veranschaulichung dienen. Wie unter den Ādityas insbesondere Varuṇa und Mitra Könige und Oberherrscher der ganzen Welt, Herrscher im Himmel, im Luftraum und auf Erden (ṚV. V, 63, 2; VII, 64, 1 usw.), die Herren (*ásura*) unter den Göttern (VII, 65, 2) sind, Königtum (*rāṣṭrá*), unanfechtbare (*ná . . . ādhṛ́ṣe*), unerreichbare und ungeschmälerte (*árihruta*) Herrschaft und Herrentum (*asuryà*) besitzen (IV, 42, 1 f.; I, 136, 1; VII, 66, 2; V, 66, 2), Varuṇa, der Asura, der König aller, der Götter und der Menschen (II, 27, 10), König der Königreiche, Besitzer unbestreitbarer Herrschaft

---

großen Göttern (Sin, Šamaš, Ea, Marduk) teilt oder von ihnen übernommen hat. Wären die An. jemals als Dämonen der Unterwelt angesehen worden, so würde man von ihnen nicht ausgesagt haben, daß sie Leben in Gesundheit schenken (Schollmeyer, l. c. 36 u. 42), und daß ihre Verehrung das Leben verlängert (Leipz. sem. St. II, 1, p. 7). Mit welchem Rechte unter diesen Umständen Hommel (Grundr. d. Geogr. u. Gesch. d. alten Or. 204) von den ‚sieben Ig. und den sieben An.' als ‚den sieben guten Engeln und den sieben bösen Geistern' sprechen durfte, ist mir unbegreiflich. Über die sieben bösen Dämonen, die mit den An. nicht das geringste zu tun haben, vgl. Zimmern, Keilinschr. u. A. Test.[3] 458 ff.

ist (VII, 34, 11), alle Götter dem Mitra und dem Varuṇa die Herrschaft eingeräumt haben (VI, 67, 5), so wird auch babylonisch-assyrischen Göttern, besonders Sin und Šamaš, das Attribut des Königtums und Herrentums beigelegt. Sin ist ‚Herr von selbst‘ (Leipz. sem. Stud. II/4, p. 16f.),[1] Herrscher unter den Göttern, an Königtum sehr vollkommen (ibid. 1 u. 5), König der Könige, Herr, der im Himmel an Herrentum, auf Erden an Herrschaft unter den Göttern, seinen Brüdern, nicht seinesgleichen hat und im Königtum über das All die Länder beherrscht (ibid. 3 u. 6; 23). Und Šamaš wird öfter Herr und König, König im Himmel und auf Erden, auch großer Herr im Himmel und auf Erden genannt (Schollmeyer, l. c., pass.).[2] Wie Varuṇa (I, 25, 13) einen goldenen Mantel — offenbar als Zeichen seiner Herrscherwürde — trägt und Schmuck anlegt, so schreitet Sin im Kleide der Majestät (*tūdiq rubūtu*) einher (Lpz. s. Stud., l. c. 1 u. 5),[3] legt ein hehres Gewand an und bedeckt sich (ibid. 23) — wie Ištar (Jensen, Keilinschr. Bibl. VI/2, 124f.) — mit der Herrschermütze.[4] Sind Varuṇas und

[1] So auch Enlil, vgl. Zimmern, Der alte Orient XIII/1, p. 8.

[2] Ähnliches wird von anderen Göttern ausgesagt. So ist Marduk ein großer Herrscher unter den Göttern (Beitr. z. Ass. V, 325), König des Himmels und der Erde (334 u. 336), König der Gesamtheit, ohnegleichen (321f.); er trägt Herrentum und Königswürde (309 u. 312), trägt Königswürde und hält Herrentum (381 u. 383). Ištar, die Tochter des Sin, heißt Fürstin, Königin aller Wohnstätten, Herrin der Herrinnen, Herrin des Himmels und der Erde (Keilinschr. Bibl. VI/2, p. 124ff.).

[3] Marduk trägt ein ‚Kleid des Herrentums‘ (*tūdiq bēlūti*): Beitr. z. Ass. V, 310 u. 313.

[4] Außer unanfechtbarer und unerreichbarer Herrschaft besitzen Mitra und Varuṇa (I, 136, 1; 151, 1) auch unanfechtbare und unerreichte Göttlichkeit. Damit darf man wohl die Stelle in einem Hymnus an Sin (Lpz. sem. St., l. c. 3 u. 6) vergleichen: ‚Herr, der du im Himmel an Herrentum, auf Erden an Herrschaft unter den Göttern . . . nicht deinesgleichen hast; König der Könige, . . . dessen Göttlichkeit (*ilūtu*) kein Gott gleichkommt.‘ Seine Göttlichkeit ist wie der ferne Himmel, wie das weite Meer (l. c. 2 u. 5). Man vergleiche ferner ṚV. I, 25, 10: ‚Varuṇa hat sich . . . zur Königsherrschaft niedergesetzt‘ und VIII, 25, 8 (ebenso von Mitra und Varuṇa) mit Keilinschr. Bibl. VI/1, p. 20f. ‚er (Marduk) schlug seinen Sitz auf zur Königsherrschaft‘ (*ana malikūtum*). Hier sei noch angefügt, daß die Ādityas VIII, 56 (67), 13 ‚die Häupter (*mūrdhānaḥ*) der Völker‘ genannt werden, und daß Šamaš (Schollm. 69) ‚Erster der Länder‘ heißt.

der anderen Ādityas ‚Satzungen' fest und unerschütterlich, so daß sie auch von den anderen Göttern nicht beeinträchtigt werden können, so begegnen wir bei den Babyloniern und Assyrern häufig der nah verwandten Vorstellung, daß das Wort, der Befehl, die Entscheidung, Satzung eines der großen Götter ‚nicht geändert', nicht ‚zurückgehalten' (gehemmt, rückgängig gemacht) werden können (Lpz. sem. St., l. c. 2 u. 6; 23; Schollmeyer, l. c. 32 u. 39; 64f. usw.). Gegen Sins Entscheidung (Satzung) kommt niemand an (Lpz. sem. St., l. c. 3 u. 6), und wie er die Entscheidungen, die sonst auch ‚hoch' oder ‚erhaben' genannt werden, für Himmel und Erde entscheidet (l. c. 2 u. 6), so leitet Šamaš (Schollmeyer 55 u. 57) das Gesetz für die Gesamtheit der Menschen. Selbst *dhṛtávrata* (‚die Satzungen festhaltend'), das Beiwort der Ādityas, scheint eine Entsprechung in den babylonisch-assyrischen Texten zu haben. Denn Ištar ‚hält' (*ḫa-mi-mat*: Keilinschr. B. VI/2, p. 124f.) alle Entscheidungen (Satzungen) fest,[1] wie die Hand des Ninib das Gesetz

[1] Zimmern, Der alte Orient VII/3, p. 19 unrichtig ‚erteilst alle Befehle'. Schon die angeführten Stellen beweisen, daß *ḫamamu* in dieser und ähnlichen Verbindungen ‚festhalten' bedeutet. Diese Bedeutung wird auch dadurch erwiesen, daß in der oben zitierten Stelle King, Magic 16 für *ḫamamu* das Verbum *tamaḫu* (‚fassen, festhalten, zusammenhalten') steht, das mit *našū* (‚tragen') abwechselt (Marduk trägt die Königswürde und hält das Herrentum: Beitr. z. Ass. V, 309; 381). Und parallel mit *našū* erscheint *ḫamamu* Beitr. z. Ass. V, 309 ‚du hältst alle Weisheit'. Wie *ḫamamu* und *tamaḫu* in der Verbindung mit einem Worte für ‚Satzung', ‚Entscheidung' dem ind. *dhṛ* entspricht, so erinnern auch die angeführten Wendungen ‚Königswürde und Herrentum tragen oder halten' an die indische Verbindung von *dhāráyati* mit *kṣatrá* und *asuryà* (VI, 67, 6; 36, 1; 74, 1). Wenn in den zwei letztgenannten Stellen *asuryàm* anderen Göttern zugeschrieben wird, so liegt zweifellos Übertragung von den Ādityas vor, die Herrschaft und Herrentum erlangt haben (V, 66, 2), halten und behüten (*rákṣamāṇā asuryàm*: II, 27, 4)' wie sie die Satzungen halten und behüten. Entsprechung von *dhṛ* und *tamaḫu* und Übereinstimmung der Vorstellungen liegt auch vor, wenn nach II, 27, 4 die Ādityas, die Hüter der gesamten Welt, das sich Bewegende und das Unbewegte ‚halten' (*dhāráyanta*) und Sin (Lpz. sem. St., l. c. 1 u. 5) das Leben des ganzen Landes in seiner Hand ‚hält' (*tam-ḫu*). Daß die babylonisch-assyrischen Ausdrücke für ‚Entscheidung', ‚Satzung', ‚Wort', ‚Befehl' tatsächlich dem indischen *vrata* entsprechen, wird auch noch durch andere Stellen bestätigt. So hat der Gott Enlil (Beitr. z. Ass. V, 309 u. 312; Keilinschr. B. VI/2, p. 108 f.) die Satzungen

aller Götter hält (*tam-ḫat*: King, Bab. Magic 16 u. 18). Der Sturmvogel Zû will die Schicksalstafeln der Götter rauben und dann die Satzungen aller Götter halten (*lu-uḫ-mu-um*) und Herr über die Entscheidungen sein (Keilinschr. B. VI/1, p. 48f.), und Ištar hält das Band der Satzungen (*te-ri-e-ti*) fest (*ḫa-am-mat*: Muss-Arnolt, Ass.-engl.-d. Handwtb. 323).

Die Ādityas stimmen ferner mit einzelnen babylonisch-assyrischen Gottheiten, vor allem mit Šamas, aber auch mit Sin, darin überein, daß sie Hüter der Welt und alles durchschauende Hüter des Rechtes sind. Die Ādityas sind (II, 27, 4; VIII, 25, 1) Hüter (*gopāḥ*) der gesamten Welt, wie die zu ihnen in enger Beziehung stehende Sonne Hüterin alles Unbeweglichen und Beweglichen ist (VII, 60, 2). Ebenso gilt Šamaš als Beaufsichtiger der Menschen aller Länder, als Hüter dessen, was oben und was unten ist, als Hirte aller belebten Wesen, als Hirte der unteren und als Hüter der oberen Bereiche (Schollmeyer 80f. und 87). Auch Ištar heißt (Keilinschr. B. VI/2, p. 126f.) Hirtin der Menschen.[1] Die Ādityas beobachten, indem sie von oben herabschauen wie Späher von der Zinne (VIII, 47, 11), das Tun der Menschen. Auch das Fernste ist ihnen nahe und sie durchschauen das Gute und das Böse (II, 27, 3), wie die Sonne das Rechte und das Böse bei den Menschen schaut (VI, 51, 2; VII, 60, 2) und die Gedanken bei den Menschen wahrnimmt (VII, 61, 1). Varuṇa nimmt das Verborgene wahr und schaut das Getane und das, was zu tun beabsichtigt ist (I, 25, 11); wo zwei beisammensitzend beraten, da weiß dies

' (*têrêti*) des Marduk groß gemacht, wie er im Verein mit Anu und Ea auch das Herrentum der Ištar groß gemacht hat (KB VI/2, p 126 f.). Šamaš entscheidet die Entscheidungen der großen Götter und leitet die Satzungen des Enlil (Schollm. 112). Ištar tritt vor, um am Himmel die Satzungen ihres Vaters Sin und ihres Bruders Šamaš zu leiten (KB. VI/2, p. 120 f.). Marduk setzt die Satzung für die Wassertiefe fest (Muss-Arnolt, Handwtb. 1197). Nebo ist als Schicksalsbestimmer *ḫamim kullat parṣe* ‚der alle Entscheidung (in Händen) hält' (Pinckert, Hymnen . . . an Nebo 2 ‚Befehlsinhaber'; p. 24 f.) und ‚Halter aller Entscheidungen und vollkommen in bezug auf die Satzungen' (p. 29 f.).

[1] Vgl. auch VIII, 25, 7 ‚die (Mitra und Varuṇa) vom hohen Himmel her gleichsam die Herden (*yūthā*) überschauen' und VII, 60, 3 von der Sonne, ‚die Euch, o M. und V., gehörend, die Geschöpfe wie Herden überschaut'. *Gopā* und *rē'û* ‚(Hirt)' decken sich also vollständig.

Varuṇa als dritter; selbst wenn einer über den Himmel weiter hinaus stiege, käme er von Varuṇa nicht los (Ath. V. IV, 16, 2; 4).[1] Vorstellungen dieser Art begegnen wir — begreiflicherweise — insbesondere bei dem Sonnengott Šamaš, dessen Licht überallhin, in die weiteste Ferne dringt und alle Menschen schaut (Schollmeyer 80f. und 87; 47 u. 49). Von allen Ländern, soviele ihrer die Zunge nennt, kennt er die Gedanken und überschaut er die Schritte (l. c. 81 u. 88); den Gerechten kennt er, den Bösen kennt er (55 u. 57). Aber auch Sin, die Leuchte des Himmels und der Erde, dessen Licht riesig ist wie [das des] Šamaš, seines Erstgeborenen (Lpz. sem. St., l. c. 12 f.), durchschaut alles. Man wird an den oben erwähnten Vers des Atharvavedaliedes erinnert, wenn man in einem an Sin gerichteten Hymnus (Lpz. s. St., l. c. 20f.; so auch an Šamaš: Schollmeyer 61 u. 63) die Worte liest: ‚Wenn du deine Augen erhebst, wer entkäme da?‘ Mit der dem Sin zugeschriebenen Fähigkeit, alles, auch das Fernste, wahrzunehmen, hängt es offenbar zusammen, wenn an ihm (Lpz. s. St., l. c. 2 und 6) der ‚ferne (weite) Sinn‘ (*libbu rūqu*) gerühmt wird, den kein Gott durchschaut. Auch Enlil, dessen Augen unermüdlich schauen, wird (KB. VI/2, p. 84 f.) ‚fernen (weiten) Sinn besitzend‘ genannt. Dieser Ausdruck meint ursprünglich, mag er auch später so verstanden worden sein, ebensowenig wie das Beiwort des Nebo und des Marduk *rapša uzni* (‚weiten Sinn — eigentl. Ohr, Gehör — habend‘) und ähnliche Ausdrücke Weisheit schlechthin, sondern das Wahrnehmen und Wissen von Dingen, die jenseits des

[1] Mit diesem Liede des Atharvaveda ist bekanntlich schon längst Psalm 139 verglichen worden. Sie weisen tatsächlich, zum Teil auch in der Gedankenfolge, weitgehende Ähnlichkeiten auf. Es ist möglich, daß der übereinstimmende Gedankenkomplex einer gemeinsamen Quelle entstammt. Dagegen ist Brunnhofers Annahme (Iran u. Turan 188 ff.), daß beide Stücke ‚medischen‘ Ursprungs seien, sehr schlecht begründet und unhaltbar. Ihr hat Hommel zugestimmt, der (Grundr. d. Geogr. u. Gesch. d. a. Or. 228, Anm. 2) in dem siebenten Verse des indischen Liedes (die Fesseln mögen den die Unwahrheit Sprechenden binden, den die Wahrheit Sprechenden aber frei lassen) mit Unrecht eine ‚echt eranische Anschauung‘ feststellen zu dürfen glaubt. Ganz unzulässig ist natürlich die Annahme von A. Jeremias, Das a. Testam. im Lichte d. a. Or., 3. Aufl., p. 583, das Lied des Atharvaveda werde ‚israelitisch beeinflußt sein‘.

beschränkten Gesichtskreises liegen.[1] Da ist es denn auch bemerkenswert, daß auch die weiten (weithin reichenden: *urávaḥ*), tiefen (*gabhīráḥ*),[2] vieläugigen, sonst auch als weithin schauend (*urucákṣas*) bezeichneten Adityas, denen auch das Fernste nahe ist (II, 27, 3), das dem babylonisch-assyrischen Ausdruck genau entsprechende Beiwort *dīrghádhiyaḥ* (‚fernen, weithin reichenden Sinn habend‘: II, 27, 4) erhalten. Ohne zu schlafen und nicht schlummernd (II, 27, 9; VII, 60, 7 usw.) behüten und durchschauen sie alles; ja, selbst wenn sie schlummern, haben sie doch achtsam alles wahrgenommen (VIII, 25, 9). Ganz ähnlich aber heißt es in einem Hymnus an Šamaš, den ‚Hüter des Landes‘: ‚Schlummerst du, schläft doch dein Auge nicht über dem Lande‘ (Schollmeyer 126 f.).[3]

Mit der Feststellung, daß das Licht von Sin und Šamaš überallhin dringt und daß sie das Gute und das Böse durchschauen, verbindet sich bei ihnen wie bei den Adityas die Anschauung, daß sie Hüter nicht nur der Welt, sondern auch des Rechtes, der Gerechtigkeit und der Wahrheit sowie Rächer und Bestrafer des Unrechtes sind. Es braucht hier nicht im einzelnen ausgeführt zu werden, welche hervorragende Stelle das *Ṛta* (‚Recht‘) in dem mit Adityas verknüpften Vorstellungskreise einnimmt. Sie sind Hüter des großen Rechtes (VI, 51, 3), ververkünden das erhabene Recht (I, 151, 4; VIII, 25, 4), das neben den Adityas und anderen Göttern schließlich als Gegenstand der Verehrung angerufen, also personifiziert wird (I, 75, 5; X, 66, 4), sind Besitzer des Rechtes (*ṛtávan*) und Hasser (VII, 66, 13) und Rächer (VII, 60, 5) des Unrechtes. Das *Ṛta* hat nun eine Parallele im *kittu* (‚Recht; Wahrheit‘) und *mīšaru* (‚Gerechtigkeit‘, eigentlich ‚Geradheit‘) der Babylonier und

[1] Vgl. Pinckert, Hymnen . . . an Nebo 27 f.: ‚der Aufseher der Gesamtheit des Himmels und der Erde, der jegliches Ding weiß; der weitsinnige (*rapša uzni*).‘

[2] D. i. weisen. Vgl. bab.-ass. *nīmēqu* ‚Tiefe; Weisheit‘.

[3] Dergleichen wird gelegentlich wohl auch von anderen Göttern ausgesagt worden sein. So schaut auch Bēl-Marduk mit seinen Augen alles (Beitr. z. Ass. V, 380 u. 382). Aber es kann nicht zweifelhaft sein, daß solche Vorstellungen in erster Linie mit der Gestalt des Sonnengottes Šamaš und offenbar auch mit der des Mondgottes verknüpft gewesen und wie manche andere Vorstellungen und Epitheta auch auf andere Götter übertragen worden sind.

Assyrer. Und zwar gehören auch *kîttu* und *mîšaru* vornehmlich dem Vorstellungskreise des Mondgottes Sin und des Sonnengottes Šamaš, besonders dem des letztgenannten Gottes, an. Das Wort des Sin läßt Recht (Wahrheit) und Gerechtigkeit entstehen, so daß die Menschen die Wahrheit (*kîttu*) sprechen (Leipz. sem. St. II/4, p. 3 u. 6), und er ist es, der Recht (Wahrheit) und Gerechtigkeit im Himmel und auf Erden leitet und hervorkommen läßt (l. c. 4 u. 7). Wenn zwischen *kîttu-mîšaru* und *ṛtá* insofern ein wesentlicher Unterschied zu bestehen scheint, als *ṛtá* nicht nur ein moralisches Prinzip ist, sondern auch eine kosmische Potenz, auf der das gesetzmäßige Geschehen der Welt beruht, so dürfen wir doch vielleicht eine Spur der letzterwähnten Vorstellung darin erblicken, daß *kîttu* und *mîšaru* auch im Himmel waltend gedacht werden.

Sin richtet auch in Recht und Gerechtigkeit (l. c. 46 f.; so auch seine Tochter Ištar: Keilinschr. Bibl. VI/2, p. 126 f. und Marduk: Beitr. z. Ass. V. 310 u. 313). Der eigentliche Richter aber ist Šamaš. Er ist der große Richter des Himmels und der Erde (Cod. Ḫammurapi, Col. 40, 85; Schollmeyer, pass.), ein unbestechlicher Richter (Schollm. 58; 96 u. 98), Herr des Rechtes und der Gerechtigkeit (64 f. usw.), der festsetzt Recht und Gerechtigkeit (58). Er ist die Gerechtigkeit und Weisheit der Länder, gerecht in den Himmeln, die Gerechtigkeit erhebt zu ihm ihr Haupt (55 u. 57), und Recht und Gerechtigkeit, die auch als seine Kinder oder Diener gedacht werden, stehen zu seiner Rechten und Linken (66 ff.).

Als allsehender Wächter, als Hirt und als Hüter des Rechtes ist Šamaš, dem in einem Hymnus (Schollm. 59 f.) gewünscht wird, daß Gerechtigkeit, sein geliebter Bote, ihn recht leiten, daß sein Pfad richtig (gerade) sein, daß er seinen Weg recht machen und auf einer festen Bahn einhergehen möge, auch Wegweiser, der die oberen und die unteren Bereiche und die Menschheit recht leitet (*muštēširu*, von derselben Wurzel wie *mîšaru* ‚Gerechtigkeit'), der den leitet, der ohne Leitung ist (l. c. 96 u. 98; 133 f.; 126 f) und den Weg des ungerechten Königs irrig macht (Cod. Ḫamm. 43, 23). Auch Sin, dessen Licht ein Führer der (eig. vorangehend vor den) Menschen ist (Leipz. s. St. II/4, p. 23), und der die Menschen recht zu leiten vermag (l. c. 12 f.), wird angefleht: ‚Möge mein Weg günstig,

mein Pfad recht (gerade, richtig) sein!‘ (l. c. 13 f.), wie der Anbeter des Šamaš bittet: ‚Ich will recht (in Geradheit) wandeln‘ (Schollm. 75 u. 77) und ‚in deinem Gericht möge ich in Geradheit wandeln‘ (107 f.); ‚mache günstig meinen Weg‘ 75 u. 77). Natürlich kommt Ähnliches auch in Verbindung mit anderen Göttern vor. Es ist nun von Interesse, daß wir diesen Vorstellungen von der rechten Führung und dem rechten Weg auch bei den Ādityas begegnen. Es sei zunächst darauf hingewiesen, daß Varuṇa (VII, 40, 4) ‚Führer des Rechtes‘ (*netá . . . ṛtásya*)[1] heißt und Marduk (Beitr. z. Ass. V, 289) ‚Leiter des Rechtes‘ (*mušēšir kītti*) genannt wird. Der ‚Weg des Rechtes‘ ist der Weg der Ādityas, und da sie Beschützer sind, ist dieser Weg ungefährdet und gut gangbar (ṚV. VIII, 31, 13; 18, 2). Sie werden oft angerufen, guten, gut gangbaren und zum Ziele führenden Weg zu schaffen und auf ihm aus Not und Gefahren zu führen (I, 25, 12; II, 27, 6 f.; VII, 62, 6; 64, 3; V, 64, 3 usw.). Sie sollen in richtiger (gerader) Führung (*ṛjunītí*) führen. Wenn es I, 41, 5 das Opfer ist, das die Adityas auf geradem (*ṛjú*) Wege führen, so hat hier der ‚gerade Weg‘ der Adityas eine Umdeutung in kultischem Sinne erfahren.[2] Denn er ist ursprünglich derselbe Weg, der in dem vorausgehenden Verse als für den dem Recht folgenden (frommen) Mann gut gangbar bezeichnet wird. Mag auch noch bei anderen Göttern von Führung (*práṇīti*) die Rede sein, und mögen sie wie Varuṇa ‚Führer‘ (*praṇetṛ́*) genannt werden,[3] so ist es doch unverkennbar, daß das Führen auf geradem und sicherem Wege ein Zug ist, der ursprünglich nur dem Wesen der Ādityas eigentümlich gewesen ist. Sie heißen darum auch ‚die Geradesten‘ (*rájiṣṭhāḥ*: VII, 51, 2), deren Führung gut ist (V, 67, 4: *sunīthásaḥ*; X, 63, 13: *náyathā sunītíbhiḥ*; vgl. auch ibid. 10: *suśármāṇam áditiṃ supráṇītim*). Es vereinigen sich also wie in den angeführten babylonisch-assyri-

[1] Es ist darum noch immer am wahrscheinlichsten, daß in *ṛtanībhyaḥ* (II, 27, 12) *ṛta-nī* ‚das Recht führend (leitend)‘ steckt. Auch daran, daß die Ādityas auch ‚Wagenlenker des Rechtes‘ heißen, sei hier erinnert.

[2] Dasselbe gilt für I, 79, 3: *náyann ṛtásya pathíbhī rájiṣṭhaiḥ* (hernach Aryaman, Mitra, Varuṇa erwähnt).

[3] Von den Ādityas auf Soma übertragen ist z. B. I. 91, 1: *tváṃ rájiṣṭham ánu neṣi pánthām*, wie insbesondere der 3. Vers mit der Erwähnung des Varuṇa, Mitra und Aryaman beweist.

schen Stellen auch bei den Adityas die Vorstellungen von dem sicheren, wohl behüteten und dem in moralischem (dann auch in kultischem) Sinne geraden, rechten Wege. Wie aber Šamaš, von der Gerechtigkeit recht geleitet, auf einer festen und geraden (richtigen) Bahn wandelt, so ist schließlich der ‚Weg des Rechtes', der gerade Weg, offenbar auch die Bahn, in der die Ādityas wandeln, die ja nicht nur Hüter des Rechtes bei den Menschen sind, sondern selbst auch das Recht besitzen (sich daran halten) und im Recht geboren sind, wie sie ja nicht nur Bestrafer des sündigen Tuns des Menschen, sondern auch selbst frei von Sünde sind. Wie in der Vorstellung der vedischen Sänger der Weg des Gottes und der Weg des Menschen in einen Weg zusammengefallen sind, zeigt am deutlichsten das Beispiel des Aryaman: sein Pfad ist unüberwindlich (X, 64, 5) und für die Götter unüberschreitbar und von Menschen nicht zu erschauen (I, 105, 13), und andrerseits bittet der Sänger: ‚Auf dem Pfad des großen Aryaman mögen wir an den Bösgesinnten (ungefährdet) vorbeikommen' (I, 105, 6). Daraus dürfen wir aber schließen, daß es sich mit den Wegen, auf denen die anderen Adityas führen, ebenso verhalten wird, daß also der ‚Pfad' nicht, wie Hillebrandt (Ved. Myth. III, 79) anzunehmen scheint, ein nur für Aryaman charakteristischer Zug ist. Stellen, in denen die Vorstellung von dem Pfad der Adityas, nicht des Aryaman allein, noch ziemlich deutlich zu Tage tritt, sind VIII, 18, 2: ‚Ungefährdet ist der Pfad dieser Adityas, untrügliche Hüter sind sie', II, 27, 6: ‚Gut gangbar ist Euer Pfad, o Aryaman, Mitra, Varuṇa . . . ', V, 64, 3: ‚Damit ich gewiß das Ziel erreiche, möchte ich auf dem Pfad des Mitra gehen'.' Die Hymnendichter scheinen allerdings den Pfad der Ādityas mit Vorliebe mit der Sonnenbahn identifiziert zu haben. So in dem an die Ādityas gerichteten Liede I, 136, Vers 2: ‚Sichtbar wurde die Bahn, die für den weiten Raum zu weit ist; der Weg des Rechtes wurde (in seine gerade Richtung) gelenkt durch Strahlen (als Zügel), das Auge des Bhaga (d. i. die Sonne) durch Strahlen; hell leuchtend ist die Stätte des Mitra, Aryaman und Varuṇa.' Das *ṛtá* befindet sich ja (V, 62, 1) dort, wo man die Rosse der Sonne ablöst. Und die Sonne (auch Savitar) erscheint auch sonst dem Kreis der Ādityas eng angeschlossen, ist Hüterin der Welt, allsehend, das Rechte und das Böse bei den Menschen

schauend; das reine, sehenswerte Antlitz des *ṛtá* leuchtet auf beim Aufgang der Sonne (VI, 51, 1). Ob diese Beziehung des Pfades auf die Sonnenbahn ursprünglich ist, braucht hier nicht untersucht zu werden.

Es ist schon oben angedeutet worden, daß der Vorstellungskreis der Ādityas manche Anschauungen über Schuld und Sünde mit der babylonisch-assyrischen Religion gemeinsam hat, und zwar sind auch hier wieder insbesondere Sin und Šamaš Träger der übereinstimmenden Züge. In den Liedern des Ṛg- und des Atharvaveda wird die Sünde bekanntlich häufig als Fessel vorgestellt, von der die Menschen gebunden werden,[1] und es ist insbesondere Varuṇa, der oft angefleht wird, die Sünde oder die Fessel — die Fessel des Varuṇa — zu ‚lösen' (I, 24, 9: *kṛtáṃ cid énaḥ prá mumugdhy asmát*; 14: *énāṃsi śiśrathaḥ kṛtáni*; 15: *pā́śaṃ . . ví . . . śrathāya*; V, 85, 7: *ágaḥ . . . śiśráthaḥ*; 8: *ví ṣya*; VIII, 56 (67), 8: *mā́ naḥ sétuḥ siṣet*; Ath. V. IV, 16, 6 f.: *yé te pā́śā varuṇa . . . sinantu sárve ánṛtaṃ vádantaṃ yáḥ satyavādy áti táṃ sṛjantu . . . mā́ te mocy anṛtavāk*, usw.) So löst (*tapaṭṭar*) auch Sin (Lpz. sem. St. II/4, p. 47 f.) die Sünde desjenigen, welcher Sünde (*arnu*, sonst auch *annu* usw.) hat, und er wird angefleht, die Sünde zu lösen (*puṭṭur*) und die Missetat abzunehmen (eig. auch zu ‚lösen': *tapšur*). In wie naher Beziehung der Mondgott Sin zur Sünde steht, ersieht man auch aus dem Abschnitt des Kodex des Ḫammurapi, in dem (Col. 42 ff.) auf den ungerechten König göttliche Strafen, die der Wesenheit der einzelnen Götter entsprechen, herabgewünscht werden: Sin soll ihm schwere Schuld und große Sünde auferlegen, die an seinem Körper nicht zunichte wird (Col. 43, l. 46 ff.). Auch an Šamaš wendet man sich mit der Bitte, die Sünde zu lösen (Schollmeyer 32 u. 39). ‚Den Gebundenen in den rechten Zustand zu bringen, den Kranken zu beleben, steht bei dir', heißt es in einem Hymnus (46 u. 48). Und nachher: ‚Dem Menschen . . . ist Strafe für Sünde auferlegt;[2] seine Glieder

[1] Von der Fessel (*banda*) der Sünde ist auch im Awesta, Vidēvd. 3, 41 die Rede.

[2] Nicht ‚Strafe für Sünde', sondern die Sünde selbst, die Sündsubstanz als Fessel, ist doch wohl gemeint, wenn es von Šamaš (Schollm. 83 u. 89) heißt: ‚Auf den bestechlichen Richter legst du Schuld', oder sonst auch (Muss-Arnolt, Handwtb. 56 a u. 310 b): ‚Dem Sünder lege seine

sind krank . . . Auf deinen Befehl werde seine Sünde gelöst, seine Schuld entfernt; seine Gebundenheit werde in den rechten Zustand gebracht, von seiner Krankheit möge er genesen.‘ Den Gebundenen zu lösen, steht in des Šamaš Hand (65). Wie aus den angeführten Stellen hervorgeht, hat die dem Körper anhaftende Sünde Krankheit zur Folge.[1] Derselben Anschauung begegnen wir aber auch bei den Indern (vgl. Oldenberg, Rel. d. Veda[2]. 297). Wassersucht ist die Strafe, die Varuṇa dem Sünder auferlegt (ṚV. VII, 89), eine Strafe, mit der auch Marduk den Sünder heimsucht (Jastrow, Rel. Bab. u. Ass. I, 189). Wie sich ferner im Veda an die Bitte um Befreiung von der Sünde der Wunsch nach langem Leben anschließt (II, 28, 9: *párā ṛṇā sāvīḥ . . . á no jīván . . . śādhi*; VIII, 56 (67), 17: *pratiyántaṃ cid énasaḥ . . . kṛṇuthā jīváse*; I, 25, 21), so heißt es in einem Hymnus an Ištar (Keilinschr. Bibl. VI/2, p. 132 f. = Der alte Orient VII/3, p. 21): ‚Löse meinen Bann, löse meine Schuld, meine Missetat . . . meine Sünde! . . . Leite recht meinen Weg! Glänzend und wie ein großer Herr möge ich mit den Lebenden die Straße dahinziehen!‘ Šamaš löst nicht bloß die Sünde, er macht auch den bösen Zauberer unschädlich (Schollmeyer 46 ff.). Und es wird auch nicht auf bloßem Zufall beruhen, wenn z. B. ṚV. VIII, 18, 12 an die Bitte um Befreiung des mit Sünde Behafteten von der Sünde der Wunsch angereiht wird, daß das Unheil, das der Zauberer, der Böses planende Feind zu stiften gedenkt, ihn selbst treffen möge.

Zu der Vorstellung von der Sünde als einer Fessel sei noch bemerkt, daß auch der Vergleich der Sünde mit einer Fessel sich in den indischen und in den babylonisch-assyrischen Texten findet. Der Sänger fleht zu Varuṇa, die Sünde wie eine Schnur von ihm zu lösen (II, 28, 5: *ví mác chrathāya raśanām ivāgaḥ*) oder die verübten Trughandlungen (VII, 86, 5) zu entfernen wie das Kalb von der Fessel (oder auch die

Sünde auf u. dgl. m. Es liegt offenbar dieselbe Vorstellung vor wie ṚV. VI, 74, 4 f., wo Soma und Rudra angerufen werden, die an den Körpern festgebundene Sünde loszubinden und zu lösen, von der Fessel des Varuṇa zu befreien.

[1] Vgl. auch Der alte Orient VII/3, p. 23: ‚Die Göttin hat mir gezürnt, einem Kranken mich gleich gemacht‘ und 26: ‚Ich habe gesündigt und bin darum krank‘.

Bedrängnis zu lösen wie die Fessel vom Kalbe: II, 28, 6). Ähnlich lautet die Bitte (Muss-Arnolt, Ass.-engl.-d. Handwtb. 845): ‚Der [durch irgendeine Sünde entstandene] Bann möge wie eine Schnur gelöst werden,‘ und der Verehrer des Šamaš spricht (Schollmeyer 81 u. 87): ‚Wie mit einer Schnur bindest du.‘[1] Aber auch die Anschauung, daß die Götter ein Netz oder Schlingen ausbreiten, in dem die Sünder gefangen werden, ist gemeinsam. Der Adityas Zauberkräfte sind für den Trug Übenden, ihre Schlingen für den Feind aufgeknüpft (gelockert, ausgespannt: *vícṛttāḥ* ṚV. II, 27, 16); die Schlingen des Varuṇa stehen aufgebunden (gelockert: *víṣitāḥ*) da, um den Lügner zu binden (Ath. V. IV, 16, 6). So ist auch (Schollm. 82 u. 89) das weite Netz des Šamaš ausgebreitet, um den Frevler zu fangen — vorher ist auch von dem Fangnetz und der Schlinge die Rede, aus der er nicht entrinnt und einige Zeilen nachher von der ehernen Vogelfalle, in der er niedergeworfen wird, ohne es zu wissen. Und im Etana-Mythos (Keilinschr. B. VI/1, p. 104 f.) sucht das Adlerjunge seinen Vater vom Fressen der Schlangenjungen durch den Hinweis darauf abzuhalten, daß das Netz des Šamaš ihn fangen, das Fangnetz und der Bann des Šamaš über ihn hingehen und ihn fangen würde. Daß auch dem Inder der Gedanke an die Vogelfalle vorgeschwebt hat, beweist die Bitte an die Adityas (II, 29, 5): ‚Fern seien die Schlingen, fern sei das Böse; fanget mich nicht, wie einen Vogel . . . .‘[2]

[1] Wie die Fessel der Sünde wird auch der (erzürnte) Sinn, das Gemüt, der Zorn der Götter ‚gelöst‘. So ṚV. I, 25, 3: ‚Zur Gnade möchten wir, o Varuṇa, durch Lieder, deinen Sinn, (*mánaḥ*) lösen (*vi . . . sīmahi*) wie der Wagenlenker das angebundene Roß‘ und nachher *vímanyavaḥ* (‚Zorn verscheuchende [Lieder]‘). Und damit vergleiche man Keilinschr. B. VI/2. p. 128 f. (an Ištar): ‚Dein Gemüt werde gelöst‘ (*lippašra*; Zimmern, Der alte Orient VII/3, p. 20 ungenau: ‚erweiche sich‘) und p. 134 f.: ‚Wie das losgelöste (Zimmern, l. c. p. 22 ‚aufgelöste‘) Wasser des Flusses werde dein Gemüt gelöst‘. Zu den Vergleichen der Sünde mit einer Schnur gehört auch VII, 84, 2: ‚Ihr beide bindet mit Banden ohne Stricke (*setṛ́bhir arajjúbhiḥ sinīthaḥ*).

[2] Vergleiche auch die dankenswerten, aber keineswegs vollständigen Zusammenstellungen über ‚Das Schlingen- und Netzmotiv . . .‘ von J. Scheftelowitz (Religionsgesch. Versuche u. Vorarb. XII/2). Bemerkenswert ist, daß ebenso wie sumerische und babylonische Götter auch Indra mit einem gewaltigen Netz die Feinde niederschlägt (Ath. V. VIII, 8, 5 ff.;

Der in diesem Vers enthaltene Wunsch, die Adityas mögen die Sünde weit fort scheuchen, kehrt II, 29, 1: *aré mát karta . . . ágaḥ* und VIII, 47, 13: *duṣkṛtám tṛté . . . āptyá aré asmád dadhātana* (vgl. oben p. 62) und II, 28, 9: *párā ṛṇá sāvīr . . . mátkṛtāni* wieder. Ähnlich lautet die in einem babylonischen Bußpsalm enthaltene Bitte (Der alte Orient VII/3, p. 24; Muss.-Arnolt, Handwtb. 1106 b): ‚Die Sünde, die ich begangen habe, möge der Wind hinwegführen.'

Eine weitere Übereinstimmung besteht darin, daß der Sünder sich bei der Bitte um Vergebung darauf beruft, daß er unwissentlich gesündigt habe, sowie darin, daß er Schwäche und Unverstand als Milderungsgründe anführt. Der vedische Sänger fleht (V, 85, 8) zu Varuṇa: ‚(Die Sünde,) die (uns) wirklich bewußt (*satyám*) ist, oder die wir nicht kennen, . . . löse!' Und der Babylonier betet zu Marduk (Beitr. z. Ass. V, 364 f.): ‚[Die Sünde,] die ich in rechter Weise (Hehn, l. c. und Jastrow, Rel. Bab. u. Ass. II, 90 ‚gebürend')[1] kenne oder nicht kenne, beachte nicht, . . . die Sünde löse!' Ein anderer sucht den Zorn des Šamaš zu beschwichtigen durch die Worte (Schollm. 97 f.): ‚Meine Niedrigkeit kannte ich nicht, die Missetat, die ich begangen habe, kannte ich nicht, als ich noch klein war, habe ich gesündigt.' Dem Hinweis auf die Jugend begegnen wir auch sonst noch (Beitr. z. Ass. V, 365 f.). Wie hier Geringheit, Unwissenheit und Jugend, so wird Varuṇa gegenüber der Umstand, daß nicht der eigene Wille, sondern Unverstand, Zorn, Schwäche des Verstandes usw. den Sünder zu sündigem Tun getrieben haben, daß ‚ein Größerer' (d. i. eine stärkere Macht) die Verfehlung des Geringeren (d. i. des schwachen, niedrigen

Scheftelowitz, l. c. 3 f., 6). Wie es von dem die Sünder fangenden Netz des Šamaš heißt: ‚Dein Netz ist die weite Erde, dein Fangnetz der ferne Himmel' (Keilinschr. B. VI 1, p. 104 f.), so wird Indras Netz mit den Worten beschrieben: ‚Der Luftraum war das Netz, die großen Weltgegenden die Netzstäbe . . . . Diese große Welt war das Netz des großen Indra'.

[1] Das so übersetzte Wort *mišariš* würde *satyám* entsprechen. Aber die ungewöhnliche Schreibung (*miš-šár-riš*) läßt dies unsicher erscheinen. Zimmern (Der alte Orient VII/3, p. 18) übersetzt: ‚[Meine Sünden] von klein auf, ob ich sie kenne, nicht kenne, vergiß!' Ob diese Übersetzung berechtigt ist, vermag ich nicht zu entscheiden.

Sünders)[1] bewirkt habe, als Entschuldigungsgrund geltend gemacht. Und wie Varuṇa erbarmen sich auch Sin und Šamaš (und andere Götter) des Sünders (vgl. z. B. Leipz. sem. St. II/4, p. 47 f.).

Von besonderer Wichtigkeit sind ferner die folgenden Übereinstimmungen. Šamaš wird (Schollmeyer 97 u. 99) angefleht, den Krankheitsbann zu lösen, ‚sei es ein Bann meines Vaters (d. i. hervorgerufen durch eine Verfehlung gegen den V.), meiner Mutter, eines Sprößlings aus dem Hause meines Vaters, ein Bann meiner Hausgenossen, meines Gesindes, meiner Familie und meiner Sippe . . . , ein Bann wegen eines Eides, den ich geschworen, den ich nicht geschworen, . . . den ich beim Namen meines Gottes falsch (‚unrecht‘: *ina lā kitti*) geschworen habe.‘ Diese Anrufung steht in Form und Inhalt der an Varuṇa gerichteten Bitte (ṚV. V, 85, 7) sehr nahe, die Sünde zu lösen, ‚die wir gegen den Verschwägerten oder den Freund, gegen den Gefährten oder beständig gegen den Bruder, gegen den eigenen Hausgenossen oder gegen einen Fremden begangen haben,‘ sowie dem Gebet an die Wasser (I, 23, 22): ‚O Wasser, führet jegliche böse Tat, die an mir haftet, hinweg, sei es daß ich betrogen oder daß ich falsch (*ánṛtam*) geschworen habe.‘ *Ánṛtam* entspricht hier genau dem babylonischen *lā kitti*. Wie ferner der Inder bittet, daß er für die von anderen begangenen Sünden nicht büßen (II, 28, 9: an Varuṇa; VI, 51, 7 und VII, 52, 2: an die Ādityas), und daß er nicht von den eigenen, sondern auch von den vom Vater überkommenen Trughandlungen (VII, 86, 5: an Varuṇa), von der von Vater, Mutter, Bruder, Sohn begangenen Sünde (Ath. V. V. 30, 4; VI, 116, 2 f.; X, 3, 8) befreit werden möge, so heißt es in einem an Marduk gerichteten Bußgebet (Beitr. z. Ass. V, 364 f.): ‚Die Sünde meines Vaters, des Vaters meines Vaters, meiner Mutter, der Mutter meiner Mutter, meiner Hausgenossen, meines Gesindes, meiner Sippe möge mir selbst nicht nahen, anderwärts (Zimmern, Der alte Or. VII/3, p. 18: ‚abseits‘) möge sie hingehen.‘

Einiger anderer Züge sei hier noch Erwähnung getan, die den Ādityas und babylonisch-assyrischen Göttern gemeinsam

[1] *Kánīyasaḥ* entspricht *miṣḫirūti*, obwohl in der folgenden Zeile das von derselben Wurzel abgeleitete *ṣiḫrakuma* ‚als ich noch klein (jung) war‘ bedeutet.

sind. Wenn ṚV. VII, 86, 7 (an Varuṇa) der Dichter ausruft: ‚Wie ein Knecht (*dāsaḥ*) will ich dem Huldvollen dienen,‘ so steht diese Auffassung von dem Verhältnis des Menschen zu seinem Gotte im Veda einzig da. Sie begegnet uns aber überaus häufig in den babylonisch assyrischen Bußpsalmen und Hymnen[1] in den Wendungen ‚In Unterwürfigkeit will ich dir dienen‘ (*dalīlika ludlul*, z. B. an Sin: Lpz. sem. St. II/4, p. 13 f.) oder ‚Ich, dein Knecht, will dir in Unterwürfigkeit dienen‘ (an Šamaš: Schollm. 67 f.; an Marduk: Beitr. z. Ass. V, 351 u. 354). Diese Auffassung steht ganz im Einklang mit der für den Kreis der Ādityas und für die babylonisch-assyrischen Götter charakteristischen Vorstellung von den Göttern als ‚Herren‘ und ‚Herrschern‘.

Wie an Varuṇa gerühmt wird, daß er die Monate kennt (I, 25, 8), der Sonne die Pfade gefurcht und die großen Bahnen geschaffen hat (VII, 87, 1), wie die Ādityas der Sonne die Wege furchen (VII, 60, 4) und Jahr, Monat und Tag geordnet haben (VII, 66, 11), so öffnet Sin den Weg den Göttern, seinen Brüdern (Lpz. sem. St., l. c. 2 u. 6) und bestimmt Tag, Monat und Jahr (l. c. 28 f.). Und wie Varuṇa, dessen Atem als Wind den Luftraum durchbraust (VII, 87, 2), der Schöpfer von allem ist (z. B. V, 85, 2), Mitra und V. die Pflanzen gedeihen machen und die Kühe strotzen lassen (V, 62, 3), so ist Sin Erzeuger von allem, und sein Wort läßt, wenn es droben wie der Sturmwind dahinfährt, Speise und Trank gedeihen und auf der Erde das Grün entstehen und läßt Stall und Hürde strotzen (Lpz. sem. St., l. c. 3 u. 6).

Ich habe hiemit die wichtigsten und auffallendsten Parallelen zwischen den an die Ādityas sich anschließenden und den für einzelne babylonisch-assyrische Götter, insbesondere für Sin und Šamaš, charakteristischen Vorstellungen, die im Veda und in den babylonisch-assyrischen Hymnen und Bußpsalmen in ganz ähnlicher Form zum Ausdruck gebracht werden, aufgezeigt, und ich bin überzeugt, daß genauere Kenntnis und gründlichere Durchforschung der babylonisch-assyrischen Li-

[1] Wie im Vorgehenden sehe ich auch hier von der Anführung von Parallelen aus den hebräischen Psalmen, die ja von den babylonischen abhängig sind, ab.

teratur noch manche Ähnlichkeit dieser Art zutage zu fördern vermöchten. Es erhebt sich nun die Frage, ob diese unbestreitbar sehr weitgehenden Ähnlichkeiten die Annahme rechtfertigen können, daß die gemeinsamen Vorstellungen babylonischen Ursprungs seien.[1] Man wird sich, meine ich, dem Eindruck dieser Parallelen um so schwerer entziehen können, als der Charakter der an Varuṇa und die anderen Ādityas gerichteten Hymnen, der Geist, den sie atmen, und die ihnen eigentümlichen religiösen und moralischen Anschauungen nicht nur uns fremdartig und von der mit den anderen Göttern verbundenen Vorstellungswelt wesentlich verschieden anmuten, sondern — wie eine aufmerksame Prüfung der Hymnen noch erkennen läßt — auch tatsächlich durch eine Sonderstellung des Ādityakreises innerhalb der vedischen Götterwelt bedingt sind. Denn die oben (p. 139 ff.) angeführten Züge machen den Weseninhalt der Ādityas aus und sind ursprünglich ihnen allein eigentümlich gewesen. Wenn diese Züge und Epitheta, denen wir bei den Ādityas immer wieder begegnen, gelegentlich auch anderen

[1] Wenn auch durch das Vorhandensein eines größeren Komplexes von Parallelen die Vermutung nahegelegt wird, daß sie nicht unabhängig voneinander entstanden sein dürften, wird man doch bei einzelnen der ähnlichen Vorstellungen immerhin mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß sie sich selbständig entwickelt haben. Dies gilt vielleicht für ṚV. I, 25, 16: ‚Meine Gebete gehen fort . . ., den Weitschauenden suchend' und Keilinschr. Bibl. VI 2, p. 99: ‚Meine Bitten und Gebete mögen zu dir (Ištar) hin gehen.' Ebenso wird wohl darüber zu urteilen sein, daß Varuṇa (VII, 88, 3 f.) auf einem Schiff einherfährt und Sin (Lpz. sem. St. II/4, p. 16 f.) eine glänzende Barke besteigt oder als glänzende Barke des Himmels wie ein Schiff dahinfährt. Wenn die Ādityas, aber auch andere Götter, aus der ‚Enge' (Bedrängnis, *aṃhú*) ‚weiten Raum' (Freiheit, *urú*) schaffen *urucákrayaḥ*, *uruṣya-*, vgl. V, 65, 4; 67, 4; VIII, 18, 5; 47, 9; 56 (67), 7 und im Awesta den Gegensatz von *ązah* und *ravah*), so erinnert dies an Psalm 4, 2: ‚In der Enge (Bedrängnis) hast du mir weiten Raum verschafft' oder Ps. 118, 5: ‚In der Enge rief ich Gott und er erhörte mich mit dem weiten Raum' u. ä. m., ich würde es aber nicht wagen, einen historischen Zusammenhang zwischen den vedischen und den biblischen Wendungen anzunehmen. Es ist wohl auch etwas übereilt gewesen. wenn Tiele an einer Stelle seiner Gesch. d. Rel. das im Awesta erwähnte Ausbreiten der Hände zum Gebet (*ustānazasta*, das ved. *uttānáhasta*) als semitisch bezeichnet hat, offenbar im Hinblick auf das babylonisch-assyrische *nīš qāti* ‚Handerhebung'.

Göttern beigelegt werden, so ist es unverkennbar, daß in diesen Fällen Übertragungen von den Adityas auf diese Götter vorliegen. Es is z. B. angesichts der Häufigkeit und starken Betonung, mit der die untrüglichen, festen, unerschütterlichen, gleichsam auf einem Felsen ruhenden, von anderen Göttern nicht verletzten Satzungen des Varuṇa gepriesen werden, nicht zweifelhaft, daß die den anderen Göttern zugeschriebenen Satzungen auf dieses Vorbild zurückgehen. Ebenso verhält es sich mit dem Ṛta, dem Herrentum (*asuryà*), den Fesseln der Schuld, den himmlischen Spähern, der rechten Leitung und anderen Vorstellungen, die sich zu einem geschlossenen Bild der Adityas vereinigen, während sie in Verbindung mit anderen Göttergestalten den Stempel des später Übernommenen. Aufgepfropften tragen. Und mit diesen Vorstellungen ist auch die ganze feststehende Phraseologie des Ādityakreises in die Vorstellungsbereiche von Göttern eingedrungen, die in naher Beziehung zu den Adityas stehen (Agni, Savitar) oder auch völlig verschiedenen Wesens sind. Selbst Indra hat bei den Adityas manche Anleihe gemacht, obwohl zwischen ihm und Varuṇa ein Verhältnis der Rivalität besteht. Außer der Neigung der vedischen Dichter, jedem angerufenen Gotte das Beste nachzurühmen, hat offenbar auch das Bestreben, Indra nicht geringer erscheinen zu lassen als seinen Nebenbuhler Varuṇa, dazu geführt, daß Indra mit Zügen ausgestattet worden ist, die sonst dem Varuṇa agehören.[1] In sehr zahlreichen Fällen. in denen

[1] Und zwar sind diese Übertragungen zweifellos in einem weit größeren Ausmaß erfolgt als wie Bergaigne, Rel. véd. III, 248 f. anzunehmen scheint. Einen sicheren Schluß auf das ursprüngliche Verhältnis zwischen Indra und Varuṇa und eine richtige Vorstellung von ihrer gänzlichen Wesensverschiedenheit gestatten die große Mehrzahl der Indrahymnen, in denen wir die für Varuṇa besonders charakteristischen Züge vergeblich suchen, und an beide Götter gerichtete Verse, in denen die Wirkungskreise dieser zwei Götter scharf gegeneinander abgegrenzt werden, wie z. B. ṚV. IV, 42 oder der Vers VII, 83, 9: ‚Die Feinde schlägt der eine in Schlachten; die Satzungen bewacht immerfort der andere.‘ Wenn III, 32, 8 dem Indra nachgerühmt wird, daß alle Götter seine Satzungen nicht verletzen, oder I, 101, 3, daß seiner Satzung auch Varuṇa unterworfen ist. so ist es kaum zweifelhaft, daß solche Äußerungen nach dem Vorbild von Stellen entstanden sind, in denen es Varuṇas Satzungen sind, die von den Göttern nicht verletzt werden (vgl. V, 69, 4). Ähnliches gilt für die Fälle, in denen von den Wassern

wir derartigen Zügen bei anderen Göttern begegnen, wird der Charakter der Übertragung und Entlehnung aus dem Vorstellungsbereich des Adityakreises dadurch bewiesen, daß in diesen Hymnen ein oder mehrere Ādityas erwähnt werden. Außerdem kommen aber auch weitgehende Nachahmungen von Versen, die an die Ādityas gerichtet sind, vor. So sind die Verse Ṛ̣V. IV, 12, 4 (an Agni): *yác cid dhí te puruṣatrá . . . ácittibhiś cakṛmá kác cid ágaḥ | kṛdhī ṣv àsmā̃ñ áditer ánāgān vy énāṃsi śiśrathaḥ* . . . und IV, 54, 3 (an Savitar): *ácittī yác cakṛmá daívye jáne dīnaír dákṣaiḥ . . . pūruṣatrátā | . . . trám no átra suvatād ánāgasaḥ* sicherlich den an Varuṇa gerichteten Gebeten um Vergebung der Sünden nachgebildet (vgl. I, 25, 1: *yác cid dhí te víśo yathā prá . . . vratám | minīmási* . . .; V, 85, 7: *yát sīm ágaś cakṛmá śiśráthas*

ausgesagt wird, daß sie Indras Satzungen nicht verletzen (vgl. Bergaigne, l. c. III, 247). Wie die große Masse der noch unverfälschten Indrahymnen beweist, besteht Indras Beziehung zu den Wassern nur darin, daß er den Vṛtra erschlägt und die bis dahin gefangen gehaltenen Wasser frei strömen läßt. Dagegen ist der Gedanke, daß die Wasser festen göttlichen Satzungen folgen, mit den dem Kreise der Adityas und insbesondere des Varuṇa eigentümlichen Vorstellungen organisch verbunden. Da Varuṇa die Satzungen behütet und durch das Ṛta die ganze Welt beherrscht, Mond, Sterne und Morgenröten seinen Satzungen folgen (I, 24, 10; 123, 8), Varuṇa den Tagen die Bahnen geschaffen hat und das Ṛta dort verborgen ist, wo man die Sonnenrosse ablöst, so ist es ganz natürlich, daß auch die Ströme dem Ṛta des Varuṇa nachfolgen (II, 28, 4) und geradezu ‚Ṛta strömen' (I, 105, 12). Auch die moralischen Anwandlungen, die den Indra gelegentlich befallen, sind offenbar zum größten Teile auf Anlehnungen an die Gedankenwelt des Ādityakultes zurückzuführen. So ist es wohl nicht zweifelhaft, daß Übertragungen wesensfremder Züge vorliegen, wenn Indra VIII, 67 (78), 6 als untrüglicher Erforscher der Gesinnung der Menschen (*manyúṃ mártyānām ádabdho ní cikīṣate*, vgl. VII, 61, 1 vom Auge des Mitra-Varuṇa: *manyúṃ mártyeṣv á ciketa*, Ath. V. I, 10, 2: *varuṇa . . . víśvaṃ . . . nicikéṣi drugdhám* und *nicirá* von Mitra-V.) oder als untrüglicher Rächer der Schuld (VIII, 50 [61], 12: *ṛṇákātim ádābhyam*, vgl. II, 27, 4: *ādityáso . . . cáyamānā ṛṇáni*) erscheint oder IV, 23, 7 (in einem Liede, in dem auffallend viel vom Ṛta die Rede ist) die Schuld weithin vertreibt (vgl. II, 28, 9 an Varuṇa: *pára ṛṇá sāvīḥ*). Sehr bezeichnend ist, daß VII, 28, 4 auf die an Indra gerichtete Bitte um Hilfe die Worte folgen: *práti yác cáṣṭe ánṛtam anenā́ áva dvitā́ váruṇo māyī́ naḥ sāt*, oder II, 27, 14 die Ādityas um Vergebung der Sünden angefleht werden, während Indra weitreichendes Licht gewähren soll.

tát; VII, 89, 3: *krátvaḥ . . . dīnátā pratīpám jagamā*; 5: *yát kím cedám . . . daívye jáne 'bhidrohám manuṣyàś cárāmasi | ácittī yát táva dhármā yuyopimá má nas tásmād énaso . . . rīriṣaḥ*; VII, 86, 6: *ná sá svó dákṣo . . . ácittiḥ*). Ein anderes Beispiel ist der Vers V, 2, 7, in dem Agni als Befreier des Śunaḥśepa von den Fesseln erscheint und um Befreiung von den Fesseln der Sünde angefleht wird. Daß hier ein dem Varuṇa eigentümlicher Zug auf Agni übertragen worden ist, folgt mit Sicherheit aus I, 24, 12 f. Es ist ja besonders Agni, der — wie noch gezeigt werden soll, nicht bloß infolge einer Wesensverwandtschaft mit Varuṇa und Mitra — überaus häufig mit Zügen und Beiwörtern ausgestattet erscheint, die für die Ādityas charakteristisch sind, während die Seltenheit, mit der sie bei anderen Göttern auftreten, darauf hinweist, daß sie aus dem Vorstellungsbereich der Ādityas geschöpft sind.

Der schon aus einer oberflächlichen Betrachtung der Hymnen sich ergebende Eindruck, daß zwischen den Ādityas und den anderen vedischen Göttern eine weitaus bedeutendere Wesensverschiedenheit besteht als zwischen den einzelnen Mitgliedern dieses Teiles des vedischen Pantheons, daß die Ādityas eine besondere, ganz eigenartige Richtung des religiösen Denkens repräsentieren, wird durch eine ins einzelne gehende Untersuchung der Hymnen durchaus bestätigt und verstärkt. Wenn nun, wie oben dargelegt werden ist, die Züge, durch die die Gruppe der Ādityas sich von den anderen vedischen Göttern scharf abhebt, sich auch bei babylonisch-assyrischen Göttern finden und dort in ihrer Gesamtheit eine ganz ähnliche, noch in den hebräischen Psalmen sich widerspiegelnde religiöse Grundstimmung erzeugen, so scheint der Schluß unausweichlich zu sein, daß die Ādityas und — unter der Voraussetzung, daß eine historische Verwandtschaft zwischen den Ādityas und den Aməša Spəntas besteht — auch die Am. Sp. aus Babylon stammen. Trotzdem trage ich Bedenken, diese Folgerung zu ziehen. Die aufgezeigten Übereinstimmungen, die kaum als zufällige Parallelbildungen angesehen werden dürfen, gestatten schwerlich mehr als die Annahme, daß die für die Ādityas charakteristischen Vorstellungen babylonischen Ursprungs sind. Auch Wolfg. Schultz hat (Die Sittenlehre des Zaraϑuštra, Separatabdr. a. d. Jahrb. d. Philos. Ges. an d. Univ. Wien 1913,

p. 16) die Ansicht geäußert, daß die Fesseln des Varuṇa, in die der Frevler sich verstrickt, sumerischer Herkunft seien. Doch hat Schultz nicht bedacht, daß mit diesem Zuge des Varuṇa die anderen Züge im engsten Zusammenhang stehen, die dem Varuṇa und seiner Schar, aber auch babylonisch-assyrischen Göttern, insbesondere Sin und Šamas, eigentümlich sind. Mit der Fessel des Varuṇa ist der Begriff der Schuld oder Sünde und die Vorstellung von der Lösung der Schuldfessel auf das engste verbunden. Und von dem Begriff der Schuld läßt sich natürlich die Vorstellung von den Adityas als Rächern der Schuld (II, 27, 4: *ṛtávāṇas cáyamānā ṛṇáni*), d. i. des Unrechtes (VII, 60, 5: *cetáro ánṛtasya*)[1] nicht trennen. Dann muß aber demselben Ideenkreise auch die Anschauung angehören, daß die Adityas Hüter des Rechtes sind, untrügliche Beobachter des rechten und bösen Tuns der Menschen, Führer auf dem Pfade des Rechtes und Hüter unerschütterlicher Satzungen, die ja nur eine Ausdrucksform des für alles Geschehen in der Welt, für das Wirken der Götter und das Handeln der Menschen als höchste Norm geltenden Rechtes sind. Aus der Annahme, daß die Fesseln des Varuṇa aus babylonischen oder gar sumerischen Anschauungen übernommen worden seien, würde also mit Notwendigkeit folgen, daß auch die anderen, mit der Schuldfessel in einem engen inneren Zusammenhang stehenden Vorstellungen, also auch die Idee des Ṛta, aus Babylonien stammen und letzten Endes wohl auch sumerischen Ursprungs sind. So sehr und so lange ich mich auch gegen dieses Resultat gesträubt habe, und so sehr ich mich auch jetzt noch scheue, eine ganz bestimmte Entscheidung zu fällen, scheint es mir doch, vorurteilslose Prüfung der für die Adityas charakteristischen Vorstellungen und der entsprechenden babylonisch-assyrischen Vorstellungen müsse zu dem Ergebnis führen, daß die Übereinstimmungen höchstwahrscheinlich auf Entlehnung beruhen und nicht zufällig seien. Man wird dagegen nicht einwenden dürfen, daß manche dieser Vorstellungen in den babylonisch-

[1] Die Behauptung, daß die Schuld im Unrecht (*ánṛta*), d. i. im Verstoß gegen das Recht (*ṛtá*), bestehe, bedarf keiner weiteren Beweise. Nur auf eine besonders bezeichnende Stelle sei hier hingewiesen, nämlich auf VII, 65, 3: *tá bhū́ripāśāv ánṛtasya sé tū* ‚die beiden (Mitra-Varuṇa), die viele Stricke haben und Fesseln (Feßler) des Unrechtes sind'.

assyrischen Hymnen verhältnismäßig selten erscheinen, und daß in ihnen insbesondere *kittu*, das Recht, und *mišaru*, die Gerechtigkeit (Geradheit), nicht dieselbe hervorragende Rolle spielen wie das Ṛta in den Ādityahymnen. Schon die oben beigebrachten Materialien, die sicherlich vermehrt werden könnten, lassen keinen Zweifel, daß die hier in Betracht kommenden Vorstellungen in der babylonisch-assyrischen Religion, vor allem wohl im Kultbereich des Sin und Šamaš, sehr lebendig gewesen sind, und daß *kittu* und *ṛtá* sich im wesentlichen decken. Und wie es sich bei den bisher erörterten Parallelen nicht um entfernte Ähnlichkeiten handelt, so hat auch die Annahme, daß das Herrentum und Königtum der Ādityas in dem oft und stark betonten Herrentum und Herrschertum babylonisch-assyrischer Götter ihr Vorbild haben, viel Wahrscheinlichkeit für sich.

Wenn ich trotz all dem die babylonische Herkunft der Ādityas selbst für unwahrscheinlich halte, so hat dies seinen Grund darin, daß sich in der babylonischen Religion eine den Ādityas einigermaßen ähnliche Gruppe von sieben oder mehr Gottheiten nicht nachweisen läßt. Selbst wenn man zugeben wollte, daß Varuṇa und Mitra dem Mond und der Sonne entsprechen, verbietet sich die Annahme, daß die Ādityas an die Stelle der babylonischen Planetengötter getreten seien, schon aus dem Grunde, weil — wie schon Zimmern (Die Keilinschr. u. d. a. Test.[3], 621) und andere bemerkt haben — in den babylonischen Hymnen und sonstigen liturgischen Texten sowie auch in bildlichen Darstellungen die sieben Planetengottheiten niemals als geschlossene Einheit auftreten. Außerdem lassen diejenigen Ādityas, welche nach Oldenberg den kleineren Planeten entsprechen sollen, jegliche Beziehung auf die Planeten vermissen. An sich wäre es freilich denkbar, daß Abstraktionen wie Dakṣa, Aṃśa, Bhaga die Stellen ehemaliger Planetengottheiten ausfüllen. Aber man darf doch vor allem daran zweifeln, daß dies, wie Oldenberg (ZDMG 50, 50) meint, junge Abstraktionen seien, und daß (l. c., p. 51) ‚der Zarathustrismus wie der Veda den Platz, welcher sich hier bot, benutzt hat, um die ihm eigene Welt von Abstraktionen darin unterzubringen'. Es ist doch, wie noch gezeigt werden soll, ebensogut möglich, wenn nicht wahrscheinlicher, daß die Gruppe der Ādityas und auch der indo-iranische Götterkreis, auf den die Ādityas und Aməša

Spəntas zurückgehen, sich von Anfang an völlig unabhängig von den Planetengöttern aus einem höchsten Gott und seinen Abspaltungen (Hypostasen) sowie aus Personifikationen seiner hervorragendsten Attribute zusammengesetzt haben. Ich glaube hierin L. v. Schroeder zustimmen zu sollen, der ungefähr dieselbe Ansicht zuletzt im ersten Bande seines überaus inhaltsreichen Werkes ‚Arische Religion‘ in überzeugender Weise vertreten hat. Es darf allerdings nicht verschwiegen werden, daß auch bei dieser Auffassung doch noch manches nach Babylon zu weisen scheint. Die Ansicht Hommels (Grundr. d. Geogr. u. Gesch. d. a. Or. 219), daß wir in Kittu, der babylonischen Personifikation des Rechtes, dem Sohne oder Diener des Šamaš, und in der ägyptischen Göttin Maʿat, einer Personifikation der Wahrheit, Tochter des Sonnengottes Re und Gemahlin des Mondgottes Thot, ‚das Vorbild für die arische Personifizierung abstrakter Begriffe haben, wie sie dann weiter in den Namen der erano indischen Planetengötter (*dakṣa*, *arta* etc.) und noch mehr vertieft in den speziell zarathustrischen Benennungen der Amešaspenta uns entgegentritt‘, ist mir zwar bisher immer sehr kühn erschienen. Dennoch fällt es schwer, sich des Eindrucks zu erwehren, daß zwischen den vedisch-awestischen und den babylonischen Abstraktionen[1] irgendein Zusammenhang bestehen müßte. Insbesondere die Personifikation und Vergöttlichung des Attributes ‚Recht‘, ‚Gerechtigkeit‘, das dann in ein verwandtschaftliches Verhältnis zur höchsten Gottheit tritt, ist so charakteristisch, daß die Vermutung, die arischen Religionen hätten diese Abstraktion von den Babyloniern übernommen, nicht ohneweiters abgewiesen werden kann. Das Ṛta der Ādityas erscheint allerdings sehr selten personifiziert: ṚV. I, 75, 5 soll Agni außer Mitra, Varuṇa und den anderen Göttern auch dem erhabenen Ṛta Verehrung darbringen, und X, 66, 4 wird neben einzelnen Göttern auch das große Ṛta um Hilfe angefleht. Dafür ist aber das Aša der Gaθas zum Range einer Gottheit erhoben, und Ahura Mazdā ist Vater des Aša wie des Vohu Manah und der Arəmati. Und man darf vielleicht angesichts der engen Beziehungen zwischen dem Ṛta und dem Aša vermuten, daß

[1] Wir werden im folgenden noch einige andere außer Kittu kennen lernen.

diese Auffassung des Aša älter ist und in die indo-iranische Zeit zurückreicht. Eine der wesentlichen Übereinstimmungen zwischen den Gruppen der Adityas und Aməša Sp. besteht ja — wie hier vorweggenommen sei — darin, daß beide Abstraktionen — offenbar Attribute einer höchsten Gottheit — enthalten, und wenn auch die Abstraktionen der einen Gruppe von denen der anderen Gruppe verschieden sind, so müssen sie doch auf eine Anzahl von indo-iranischen Abstrakten zurückgehen, welche im Kreise der indo-iranischen Vorfahren der Adityas und der Aməša Sp. zum Teile noch in ihrer begrifflichen Bedeutung als göttliche Attribute, zum anderen Teile — wie ved. *dakṣa* und *Dakṣa* — außerdem noch als Bezeichnungen von Abstraktionen verwendet worden sind. Daraus folgt weiter, daß die Abstraktionen der Gaϑas nicht, wie man gewöhnlich annimmt, durchwegs Neuschöpfungen des Zaraϑuštra sein müssen und daß der Kreis der Adityas, wie er uns im Veda entgegentritt, auch in bezug auf seine abstrakten Begriffe und Abstraktionen nicht immer die ursprünglichen Formen treu bewahrt haben muß. Es ist darum sehr wohl möglich, daß die Personifikation des Ṛta-Aša schon der indo-iranischen Zeit angehört hat. Der Umstand, daß das Ṛta nur im I. und X. Buche des ṚV. personifiziert erscheint, beweist keineswegs, daß diese Personifikation jüngeren Datums ist, er kann vielmehr geradezu als Stütze der gegenteiligen Ansicht gewertet werden. Andrerseits scheint allerdings die bei Hesiod (Erga 256 ff.) überlieferte Vorstellung von Dike, der Tochter des Zeus, einer Personifikation des Rechtes und der Gerechtigkeit, in Verbindung mit den an Varuṇa und Mitra gemahnenden Vorstellungen von Zeus als einem weitblickenden (εὐρύοπα: vgl. *urucákṣas*) Hüter des Rechtes und Bestrafer des Unrechtes (des Meineides), dessen Auge alles sieht und wahrnimmt, und dessen 30.000 ‚Wächter' alle gerechten und unrechten Taten der Menschen bewachen, für den indogermanischen Ursprung dieser Abstraktion zu sprechen (vgl. auch L. v. Schroeder, Ar. Rel. I, 460 ff.). Ob dieser Schluß freilich zwingend ist, wage ich ebensowenig zu entscheiden, wie die Fragen und Zweifel, die sich auf die fremde Herkunft der für die Adityas charakteristischen Vorstellungen beziehen, und die ich hier erörtert habe, weil sie sich mir immer wieder aufgedrängt haben. Künftige Forschungen werden wohl

auch Klarheit über diese Fragen schaffen. Ich selbst halte es — um meine Ausführungen zusammenzufassen — für wahrscheinlich, daß die Vorstellungen, durch die der Kreis der Ādityas sich von den übrigen vedischen Göttern scharf abhebt, babylonischer und letzten Endes, wenigstens zu einem Teile, sumerischer Herkunft sind, weil die Vorstellungsbereiche der Ādityas und gewisser babylonischer Götter sich insbesondere in bezug auf die Schuldfessel, den Begriff der Schuld und das Verhältnis des Menschen zu diesen Göttern auf das engste berühren, und weil mit diesen für die Ādityas charakteristischen Anschauungen alle anderen diesem Götterkreise eigentümlichen Vorstellungen, die ebenfalls in der babylonischen Religion sehr ähnliche Parallelen haben, und damit auch die Abstraktionen, denen wir hier wie dort begegnen, in einem organischen Zusammenhang zu stehen scheinen.[1] Dagegen meine ich, daß sich

[1] Nachträglich sei noch darauf hingewiesen, daß sich, wie man schon bei flüchtiger Durchsicht von G. Roeders ‚Urkunden zur Religion des alten Ägypten' (Jena 1915) feststellen kann, einige dieser Vorstellungen auch in der ägyptischen Religion finden, und zwar, wie es scheint, vornehmlich in Verbindung mit den Gottheiten des Mondes und der Sonne. Re, der Sonnengott, ist König der Götter, Fürst, Herr des Himmels und der Erde, Herrscher der Unendlichkeit (l. c., p. 1—3). Er wird ferner König (Herr) des Rechtes genannt (p. 3; 5 usw.), Täter des Rechtes (p. 8), der sich über das Recht freut (p. 54), den die Gerechtigkeit zu beiden Zeiten (bei Tag und bei Nacht) umarmt (p. 1); ein Richter des Rechtes, der keine Bestechung annimmt . . . (p. 48) und den erhöht, der auf Erden Recht tut (p. 11); ein Oberster des Gerichtshofes, der das Recht feststellt und die Sünde nicht herankommen läßt (p. 47); der das Gebet des Bedrängten erhört, gütigen Herzens, wenn jemand nach ihm ruft . . ., der den Armen und in Not Geratenen richtet (d. h. ihm zu seinem Recht verhilft, p. 6); der nur einen Augenblick zürnt, nicht nachträgt, sondern Gnade übt (p. 53). Auch Osiris ist König, Herrscher, Fürst der Götter und Menschen. König der Könige, Herrscher der Herrscher und gleich Re ein guter Leiter der Götter, der das Recht in den beiden Ländern festgestellt hat (p. 22f., 27). Worin Recht und Unrecht bestehen, ersieht man aus der Ansprache der Seele an Osiris, den obersten Totenrichter (p. 274f): ‚Ich habe dir das Unrecht abgewehrt und habe nicht gegen Menschen gesündigt. Ich habe keine (Opfer-)Rinder geschlachtet. Ich habe nicht an der Stätte der Gerechtigkeit gelogen. Ich kenne nichts Böses und tue nichts Schlechtes . . . Ich habe den Armen nicht an seiner Habe bedrückt. Ich habe nicht getan, was der Gott verabscheut . . . Ich habe nicht getötet . . . und niemand Schmerz zugefügt . . . Ich habe den Scheffel

nicht die geringsten Anhaltspunkte für die Annahme ausfindig machen lassen, daß die babylonischen Planetengötter das Vorbild für die Adityas und für die Aməša Sp. gewesen seien.

So wertvoll und wichtig auch eine einigermaßen sichere Beantwortung dieser Fragen wäre, ist sie doch für unsere Untersuchung nicht unentbehrlich. Denn diese hat sich nur die Aufgabe gestellt, die Spuren der Aməša Sp. in die indo-iranische Zeit zurückzuverfolgen und durch den Nachweis, daß die Adityas und die Aməša Sp. verwandt sind, und daß die Vorstellung von den Aməša Sp. als Schutzherren des Viehes, Feuers usw. nicht ursprünglich ist, sondern sich erst aus den Abstraktionen entwickelt hat, möglichst sichere Aufschlüsse über das Wesen und die ursprüngliche Bedeutung dieses Götterkreises zu gewinnen.

In unseren bisherigen Darlegungen sind natürlich nur die wichtigsten Lösungsversuche erörtert und einer Prüfung unterzogen worden; auf einige andere Äußerungen über Wesen und ursprüngliche Bedeutung der Aməša Sp. wird noch in dem folgenden Abschnitt Bezug genommen werden. Aus der Kritik dieser Lösungsversuche, die wohl auch einige positive, in dem folgenden Kapitel zu verwertende Resultate geliefert hat, hat sich jedenfalls ergeben, daß die bisher vorliegenden Versuche,

nicht vergrößert oder verkleinert, . . . die Gewichte der Balkenwage nicht zu schwer gemacht . . .' und (p. 281 f): ‚Keine Lüge ist in mir, und ich habe mit Wissen keine Lüge gesprochen.' Auch bei den Ägyptern begegnen wir dem Hinweis des Sünders auf seinen Unverstand: ‚Ich bin ein unwissender Mann, der keinen Verstand hat, und vermag Gut und Böse nicht zu unterscheiden' (p. 57). Gleich Re ist auch Thot, der Mondgott, König des Rechtes (p. 13). Er heißt der Wezir, der das Recht entscheidet und die Wahrheit berechnet, der die Wahrheit liebt und dem Recht gibt, der Recht tut' (p. 55). Desgleichen ist der Gott Ptah Herr des Rechtes (p. 55). Der reuige Sünder spricht: ‚Ich bin ein Mann, der falsch geschworen hat bei Ptah, dem Herrn der Wahrheit, so daß er mich am Tage der Finsternis hat sehen lassen . . . Er übersieht keinen Frevel irgendeines Menschen . . .' (p. 58). Über Ma'at, die Personifikation der Wahrheit, näheres im folgenden Abschnitt. Darüber, ob diese Göttin, die als Doppelgöttin erscheint und deswegen um so mehr an babyl. Kittu und Mišaru erinnert, und die anderen angeführten Anschauungen zu den nach Hommel (Grundriß d. Geogr. u. Gesch., p. 122 ff.) aus Babylon entlehnten Kulturelementen gehören, wage ich kein Urteil.

unser Problem zu lösen, zum Teile völlig verkehrt sind, zum Teile noch mancher Korrekturen oder Ergänzungen bedürfen. Vielleicht gelingt es den nun folgenden Ausführungen, die Forschung über die Aməša Sp. wenigstens um ein erhebliches vorwärts zu bringen.

III.

Beweise für die Verwandtschaft der Ādityas und Aməša Spəntas und für die Ursprünglichkeit des abstrakten Charakters der Aməša Spəntas.

Gegen die Ansicht, daß die Ādityas und Aməša Sp. trotz mancher Verschiedenheit nahe verwandt seien und auf einen aus sieben oder mehr Gestalten bestehenden Götterkreis der indo-iranischen Zeit zurückgeben, ist seit Harlez mit Vorliebe der Umstand geltend gemacht worden, daß beide Gruppen auch nicht einen einzigen Namen miteinander gemeinsam haben.[1] Aber weit wichtiger als eine derartige äußerliche Übereinstimmung — die übrigens durchaus nicht eine unerläßliche Voraussetzung für die Verwandtschaft der Gruppen ist — sind doch zweifellos die Ideen, um die sich beide Götterkreise gruppieren, und die in der einen oder der anderen ihrer Gestalten zum Ausdruck gelangen. Und in der Tat wäre die Zusammengehörigkeit der Ādityas und Am. Sp. schon erwiesen, wenn sie durch nichts anderes verbunden wären als durch die Idee des Ṛta-Aša, die beiden Gruppen in so hohem Maße eigentümlich ist, daß sie ohne dieses höchste moralische Prinzip nicht vorgestellt werden könnten. Es bildet den Grundpfeiler der Varuṇa- wie der Mazdareligion. Wir dürfen hier davon absehen, die

[1] Außer Pischel, Hillebrandt, E. Lehmann hat sich auch Bloomfield (The Religion of the Veda 134) dieses Argumentes bedient: ‚The Ādityas and the Am. Sp. have been compared often, perhaps over-confidently. It is not necessary . . . to deny a certain nebulous cluster of ancillary or subsidiary divinities which hovered about the persons of the supreme Indo-Iranian twin-gods Ahura-Mithra, Varuṇa-Mitra. As a matter of fact the Am. Sp. are not the Ādityas. I do not believe that the Ādityas, indefinite in number and gradual in their development in India, represent that cluster, or even its very gradual Hindu substitutes. Several Ādityas, notably Mitra, Bhaga and Aryaman recur in the Avesta, but are not listed as Am. Sp. . . .‘

Aufzählung der Epitheta der Ādityas sowie der zahlreichen Wendungen zu wiederholen, aus denen zu ersehen ist, daß der Begriff der Ṛta einen integrierenden Bestandteil des Vorstellungsbereiches der Adityas bildet. Nur darauf sei nochmals (vgl. p. 122 ff.) nachdrücklich hingewiesen, daß mindestens für eine große Zahl von Stellen des ṚV., in denen das Ṛta in Verbindung mit anderen Göttern auftritt, mit einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit angenommen werden darf und durch eine eingehende Untersuchung festgestellt werden könnte, daß das dem Kreise der Ādityas ursprünglich allein eigentümliche Ṛta mit anderen Vorstellungen dieses Kreises (wie dem Schuldbegriff, der Vorstellung von den Spähern u. a. m.) in den Vorstellungsbereich anderer Götter hineingetragen worden ist. Wenn also das Ṛta für die Adityas ebenso charakteristisch ist wie das Aša für die Am. Sp., so erhebt sich die Frage, ob das Ṛta und das Aša außer der etymologischen Verwandtschaft noch so viel Gemeinsames haben, daß ihre Identität über alle Zweifel erhaben ist. Da das Aša in der Religion des Zaraθuštra zum Teile mit Vorstellungen verknüpft ist, die der Ādityareligion fremd sind, mit der Forderung nach der Pflege des Rindes und des Ackerbaues und mit besonderen eschatologischen Vorstellungen, werden wir nicht erwarten dürfen, daß das Ṛta und das Aša sich vollständig decken. Aber ausschlaggebend ist schon die Tatsache, daß dieses ebenso wie jenes das oberste moralische Prinzip des Rechtes, der Gerechtigkeit und der Wahrheit[1] und in kultischer Umdeutung die Norm für die Erfüllung religiöser Pflichten und für einen gottgefälligen, frommen Wandel bezeichnet.[2] Eine unwesentliche Verschiedenheit

[1] Die irrige Ansicht Darmesteters (vgl. oben p. 39 f.), daß das Aša und das Ṛta sich nicht auch auf die menschliche Moral, sondern nur auf die religiöse Moral beziehen, also nur liturgische Bedeutung besitzen, ist von Harlez mit Recht bekämpft worden (Journ. As. VII Sér., T. XI, 1878, p. 105 ff.).

[2] *Ṛtávan* und *ašăvan* bezeichnen also den ‚Gerechten' im Sinne des moralisch Vollkommenen und des Rechtgläubigen, Frommen. Während *ṛtávan* fast ausschließlich Beiwort von Göttern, insbesondere der Ādityas, ist und nur selten auf Menschen angewendet wird, erscheint *ašăvan* erst im jüngeren Awesta als Beiwort von Göttern, insbesondere des Ahura Mazda. Ich zweifle aber nicht daran, daß das jüngere Awesta hierin ältere Verhältnisse widerspiegelt.

zwischen dem Ṛta und dem Aša besteht darin, daß dieses außer in seiner begrifflichen Bedeutung auch als Abstraktion, als Name einer Gottheit erscheint, während das Ṛta, wie schon (p. 160) erwähnt, nur an zwei dem ersten und zehnten Buche des ṚV. angehörenden Stellen als Personifikation auftritt. Daraus darf zum mindesten geschlossen werden, daß das die Welt regierende und dem moralischen und religiösen Verhalten der Menschen Richtung gebende Ṛta kraft seiner überragenden Bedeutung seit jeher für den Prozeß der Personifikation, der im Aša der Gāθas vollzogen erscheint, reif gewesen ist. Da ich aber die Gewohnheit, Vorstellungen schon deswegen für jung zu erklären, weil sie dem ersten oder zehnten Maṇḍala angehören, für oft irrig und unzulässig halte — so haben z. B. die Varuṇahymnen des ersten Buches sicherlich gar manche sehr alte Züge aufbewahrt — betrachte ich es als möglich, wenn nicht wahrscheinlich, daß die Personifikation des Ṛta von Anfang an der Adityareligion angehört habe und mit dem personifizierten Aša in die indo-iranische Zeit zurückreiche, daß also ein *ṛtá* neben einem *Ṛta* einhergegangen sei wie *dákṣa* neben *Dakṣa* und *arámati* neben der außerhalb des Ādityakreises stehenden Göttin *Aramati*. Ein anderer Unterschied besteht darin, daß das Aša nicht auch wie das Ṛta die ‚kosmische Ordnung', das alles Geschehen in der Natur beherrschende Prinzip, zu bezeichnen scheint. Darmesteter hat allerdings auch diese Bedeutung für Aša nachzuweisen versucht (Orm. et Ahr. 15), aber schon Harlez hat (Journ. As. VII. Sér., T. XII, 1878, p. 168 ff.) gezeigt, daß D.'s Beweise ganz unzulänglich sind oder auf irrigen Interpretationen beruhen. Ich meine jedoch, daß das in der Natur wirkende Ṛta durch ‚Ordnung' überhaupt nicht richtig wiedergegeben wird, daß vielmehr ebendasselbe R e c h t, das die Richtschnur für das Handeln der Menschen bildet und dessen Verletzung als ‚Sünde' betrachtet wird, an das auch die Ādityas sich halten, die es verkünden und behüten, auch die Welt der Erscheinungen regierend gedacht ist. Ordnung und Gesetzmäßigkeit des Geschehens sind nicht mit dem Ṛta identisch, sondern eine W i r k u n g des allmächtig waltenden Prinzips des Rechtes. Wenn das Ṛta sich auch mit den ‚Satzungen' (*vratá*) und dem ‚Gesetz' (*dhárman*) zu berühren scheint, so fällt es doch nicht

mit diesen Begriffen zusammen. Denn mag die Gesetzmäßigkeit des Geschehens mitunter auch auf die Satzungen der Götter zurückgeführt werden, so ist doch die ursprüngliche Vorstellung zweifellos die, daß die Götter kraft des Ṛta wirken oder daß dieses das eigentliche Agens ist. Daher denn auch von dem Gesetz und den Satzungen des Ṛta die Rede ist, die eben schon die gesetzmäßige Form zum Ausdruck bringen, in der es in die Erscheinung tritt, und nicht das Ṛta selbst sind. Wenn Oldenberg (Nachr. Gött. Ges. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1915, p. 174) darauf hingewiesen hat, ‚daß das Ṛta viel mehr als die Wahrheit (*satyá*) im Reich fortschreitender Bewegung sein Dasein hat, seine Wirksamkeit entfaltet', so scheint mir die Bewegung doch nicht ein wesentliches Merkmal des Ṛta zu sein. Das Wirken des Ṛta in der Natur muß sich ja vor allem an sich bewegenden Dingen äußern, an fließenden Gewässern, an den am Himmel dahinziehenden Himmelskörpern, an den Morgenröten, an dem rotierenden ‚Rade' des Jahres. Das Wesentliche aber ist dabei immer, daß diese Bewegung sich in richtiger, gesetzmäßiger, sich gleichbleibender Weise, in einer durch das Ṛta als die Verkörperung und ewige Norm alles Rechten vom Uranfang an vorgezeichneten, unabänderlichen Art vollzieht. Darum werden das Rad, das den Jahresumlauf versinnbildlicht, Rad des Ṛta, die dem Recht gemäßen Wege, auf denen die Himmelskörper dahinziehen, Pfade des Ṛta und die Gottheiten, die hinter diesen Himmelskörpern stehen, ‚das Ṛta besitzend', d. h. sich an das Ṛta haltend, genannt. Und es ist nur natürlich, daß auch die Adityas, die Hüter des Ṛta, deren Größe durch das Ṛta groß ist, die durch das Ṛta die ganze Welt beherrschen, den Pfad des Ṛta wandeln. Wenn weiterhin die Adityas auch als Führer und Lenker des Ṛta erscheinen, so liegt da schon eine abgeleitete Auffassung vor,[1] die ja auch darin zum Ausdruck kommt, daß Wirkungen des Ṛta als Satzungen der Götter gedeutet werden. Anstatt des Ṛta, das den Bahnen die Richtung vorschreibt, oder eigentlich neben ihm, wird insbesondere der große Schöpfer Varuṇa als derjenige angesehen, der der Sonne die Pfade gefurcht, dessen Satzungen des Nachts den Mond wandeln lassen, und der den

[1] Vgl. auch Oldenberg, Rel. d. Veda², 198 f.

Tagen die Bahnen geschaffen hat. Aus all dem folgt wohl, daß man der wahren Bedeutung des in den Naturvorgängen wirkenden Ṛta, das am Himmel (ṚV. IV, 42, 4; V, 45, 7 f.), dort, wo man die Sonnenrosse ablöst (V, 62, 1), seinen Sitz hat, am besten gerecht wird, wenn man das Wort durch ‚Recht' und nicht durch den allzu farblosen und unbestimmten Ausdruck ‚Ordnung' wiedergibt.

Neben dem himmlischen gibt es aber noch ein auf Erden waltendes Ṛta, das die Norm für das sittliche Verhalten der Menschen darstellt und geradezu ihr rechtes oder gerechtes Tun bezeichnet. Es wäre gewiß verfehlt, wenn man auch diesem Ṛta die Bedeutung ‚Ordnung' unterlegen wollte. Zwar tritt auch bei ihm das von Oldenberg hervorgehobene Moment der Bewegung stark hervor. Aber auch hier ist dies nicht das Wesentliche. Vor allem ist es unverkennbar, daß die diesem Ṛta eigentümliche Phraseologie durch die mit dem himmlischen Ṛta verbundenen Vorstellungen beeinflußt ist. Mit dem himmlischen Pfad des Ṛta, der durch Strahlen gelenkt wird, gut gangbar und dornenlos ist (I, 136, 2; I, 105, 16; II, 27, 6),[1] wird der Pfad des Ṛta, den die Menschen wandeln, geradezu identifiziert, wie man aus den folgenden drei Stellen ersieht: ‚Gut gangbar ist der dornenlose Pfad, o Adityas, für denjenigen, welcher dem Ṛta nachfolgt' (I, 41, 4); ‚da Mitra, Aryaman und Varuṇa unsere Beschützer sind, sind die Pfade des Ṛta gut gangbar' (VIII, 31, 13); ‚auf Eurem Pfade des Ṛta, o Mitra und Varuṇa, mögen wir die Gefahren, wie das Wasser mittels eines Schiffes, überwinden' (VII, 65, 3). Dieser Pfadvorstellung entstammt offenbar auch die Verbindung *ṛtam i-* ‚dem Ṛ. nachfolgen', d. h. recht wandeln, recht tun. Hier handelt es sich also nur um Übertragungen von Vorstellungen, die mit dem himmlischen Ṛta verknüpft sind, auf das irdische Ṛta, und bei diesem tritt gewiß noch weit mehr als bei jenem das Moment der Bewegung hinter der Idee des Rechten, der unabänder-

[1] Hierher gehören jedenfalls auch die alten, staublosen, schön geschaffenen Pfade des zu den Ādityas in naher Beziehung stehenden Savitar (I, 35, 11). Die zweite Hälfte des erwähnten Verses *tébhir no adyá pathíbhiḥ sugébhī rákṣā ca no ádhi ca brūhi deva* erinnert an II, 27, 6: *pánthā* . . . | *ténādityā ádhi vocatā no yáchatā no . . . śárma.*

lichen Norm zurück.[1] Und der im *ánṛta* ,Unrecht' bestehende Gegensatz zum Ṛta läßt vollends erkennen, daß bei dem auf das Ethische gerichteten Ṛta die Bewegungsvorstellung zumeist überhaupt nicht mehr vorhanden gewesen ist. Darum meine ich, daß Oldenberg (Nachr. Gött. Ges. Wiss., l. c., 168 ff.) in der Unterscheidung von *ṛtá* und *satyá* zu weit geht. Die auch von Oldenberg hervorgehobene Verbindung von *ṛtá* mit Verben des Redens und die Verknüpfung von *ṛtá* und *ánṛta* mit *satyá* beweisen vielmehr, daß *ṛtá*, das Recht, auch *satyá*, die Wahrheit, einschließt. So bedeutet das babylonische *kîttu* (Recht) auch Wahrheit in der schon oben zitierten Stelle (Leipz. sem. Stud. II/4, p. 3 und 6): ,Dein Wort läßt Recht (*kîttu*) und Gerechtig-

[1] Außerdem scheint die Vorstellung mit hinein zu spielen, daß die Adityas, die insbesondere zu Sonne und Mond in nächster Beziehung stehen und selbst als Lichtgestalten vorgestellt werden, die Wege erhellen und so gut gangbar machen, wie ja auch ,die Morgenröte, die Pfade gut gangbar machend, vorangeht' (V, 80, 2). Mitra und Varuṇa werden einmal (I, 23, 5) ,Herren des Ṛta, des Lichtes' genannt. Sie heißen darum gute Führer, die richtig führen (*ṛjunī́ti*: I, 90, 1), d. h. — wie mitunter ausdrücklich erwähnt wird — auf einem Wege, der aus Bedrängnis oder an Gefahren vorbeiführt. Wie ich schon oben (p. 144 ff.) ausgeführt habe, begegnen wir allen den bisher erörterten, mit dem Ṛta verknüpften Vorstellungen auch in den babylonisch-assyrischen Hymnen. Šamaš ist Herr des Rechtes und der Gerechtigkeit, diese sind seine Söhne oder Diener. Andrerseits soll das Recht (Kittu), sein Bote, den Šamaš recht leiten, auf daß sein Weg richtig (gerade) sei. Šamaš wacht aber auch über das Recht unter den Menschen, er überschaut ihre Schritte und leitet die Menschen recht. Und auch bei Šamaš ist das Hineinspielen des Gedankens an die Lichterscheinung des Gottes in die Pfadvorstellung noch deutlich wahrnehmbar. Bekanntlich ist der ,Weg' oder ,Pfad des Rechtes (צדק)', auf dem Gott führen oder den er zeigen soll — im Gegensatz zum Pfad der Lüge — auch dem alten Testament, insbesondere den Psalmen, geläufig. Für ,rechtschaffen' wird auch die Wendung ,deren Weg gerade ist' gebraucht. Auch von den Wegen und Pfaden Gottes ist in Verbindung mit Recht und Wahrheit die Rede. Und wie Kittu den Šamaš recht leiten soll, so geht auch vor Jahveh das Recht einher. Es hat seinen Sitz im Himmel. Denn das Recht schaut vom Himmel herab (Ps. 85, 12) und ist die Stütze von Jahvehs Throne (97, 2). Daß auch hier bei der Pfadvorstellung die Lichterscheinung eine Rolle spielt, ersieht man aus Ps. 119, 104 ff.: ,Ich hasse den Pfad der Lüge. Eine Leuchte für meinen Fuß ist dein Wort, ein Licht für meinen Pfad . . . Ich habe geschworen . . ., deine gerechten Rechtssatzungen zu beobachten.'

keit (*mīšaru*) entstehen, so daß die Menschen die Wahrheit (*kittu*) sprechen.' Beide Bedeutungen stehen auch nebeneinander in der Stelle: ,Ein König des Rechtes (*kittu*; = gerechter König), der die Wahrheit (*kittu*) spricht' (Muss-Arnolt, Handwörterb. 238). In ganz ähnlicher Weise verbinden sich auch im Alten Testament *ṣedeq* (Recht) und *mēšārīm* (Geradheit, Gerechtigkeit) in der Bedeutung ,Wahrheit' mit Verben des Sprechens, und ,Lippen des Rechtes (*ṣedeq*)' sind die Bezeichnung für Wahrheit sprechende Lippen.[1] Es kann also nicht zweifelhaft sein, daß auch bei dem auf die menschliche Moral sich beziehenden Ṛta nicht ,Ordnung' — aber auch nicht ,Wahrheit' — den Ausgangs- und Kernpunkt bildet, sondern das ,Recht', und daß ,Wahrheit' nur die insbesondere in der Rede sich manifestierende Seite dieses Rechtes ist. Darauf weist auch die nachher noch zu erörternde Rolle hin, die der Begriff der *druh* neben dem Ṛta im Vorstellungsbereich der Ādityas spielt. Wie sehr übrigens die Vorstellungen von dem himmlischen und dem irdischen Ṛta, die ja in Wirklichkeit identisch sind, in einander übergehen, lehren Stellen wie ṚV. VII, 60, 5: ,[Die Ādityas] sind Rächer vielfachen Unrechts. . . . Sie sind im Hause des Rechtes erstarkt' oder VII, 66, 13: ,Die gerechten, im Recht geborenen, durch das Recht erstarkten, Unrecht hassenden [Ādityas].'

Neben diesen zwei Formen des Ṛta steht noch eine dritte: das im Kultus, im Opferdienst in die Erscheinung tretende Ṛta. Wenn es sich auch auf das ,heilige Werk', auf das ,Opfer' bezieht, so trifft doch die Wiedergabe durch diese Ausdrücke nicht das Wesentliche. Man geht aber auch fehl, wenn man dieses Ṛta als ,Ordnung' auffaßt und mit Oldenberg (Rel. d. Veda[2], 199) seine Verbindung mit Agni daraus erklärt, daß sich in diesem Gotte ,mächtigste Ordnungen des natürlichen und kultischen Geschehens manifestieren'. Das Ṛta des Agni — das natürlich in derselben Bedeutung auch zu anderen Göttern in Beziehung treten kann — ist vielmehr nichts anderes als das aus dem Moralischen in die Sprache der Werkfrömmig-

[1] Daß auch die Begriffe *haiϑya* und *aša* nahe beieinander liegen, ergibt sich aus dem Umstand, daß Y. 43, 3 die Pfade, die sonst auch Pfade des Aša heißen, und 30, 5 die (dem Aša gemäßen) Taten das Beiwort *haiϑya* erhalten.

keit übersetzte Recht, das rechte Tun innerhalb der Sphäre des Kultus und die im Opfer und Gebet, also in einer kultischen Verrichtung bestehende rechte Handlung, zum Unterschied von dem im moralischen Sinne rechten Tun. Und der Pfad des Rechtes, d. h. der rechte Wandel, ist im Bereiche des Kultus die den Forderungen der Werkgerechtigkeit entsprechende gewissenhafte Erfüllung aller in das Gebiet des Kultus fallenden Pflichten, oder es ist der Pfad, auf dem das Opfer, das die wichtigste Form des in kultischem Sinne rechten Tuns darstellt, zu den Göttern geführt wird, oder auf dem diese zum Opfer herbeikommen. In diesem Sinne bedeutet die Wendung ‚dem Ṛta nachfolgen' soviel wie die Vorschriften des Kultus befolgen. Während *ṛtádhīti* wenigstens als Beiwort der Adityas sich auf die dem moralischen Ṛta entsprechende Gesinnung bezieht, ist das dem Wortschatze des Kultus angehörende *ṛtásya dhītí* die auf das kultische Ṛta gerichtete Gedankeneinstellung, das Gebet, und es steht demgemäß ṚV. IX, 97, 34 unmittelbar neben *bráhmaṇo manīṣā́*, einer Bezeichnung des Gebetes. Und während *ṛtáṃ vad* ‚recht, wahr sprechen' und *ánṛtaṃ śap-* (I, 23, 22) ‚unrecht, falsch schwören' dem Bereiche der Moral angehören,[1] bezeichnen *ṛtāyató . . vácasaḥ* (II, 32, 1), *ṛtásya vācí* (X, 110, 11) und *ṛtavākéna satyéna* (IX, 113, 2) das in kultischem Sinne rechte, richtige Wort, das von der Werkgerechtigkeit auch heutzutage oft über das in moralischem Sinne wahre Wort gestellt wird, das Gebet. Die beste und bündigste Erläuterung des kultischen Ṛta bietet der ṚV. selbst mit den Worten (V, 12, 6): ‚Wer, o Agni, mit Anbetung (*námasā*) dein Opfer (*yajñám*) ehrt, der hütet das Ṛta (*ṛtáṃ sá pāti*) des rötlichen Stieres (d. i. des Agni).' Dieselbe Bedeutungsverschiedenheit läßt sich bekanntlich auch bei *ṛjú* ‚gerade, recht, richtig' feststellen (vgl.

[1] Unrichtig ist die Ansicht (Geldner, Glossar), daß *ṛta* X, 34, 12 in *tád ṛtáṃ vadāmi* ‚Eid' bedeute. Aber auch ‚Ordnung' (Oldenberg, Nachr. Gött. Ges., l. c., p. 176, Anm. 2) paßt nicht. Es ist vielmehr zu verstehen: ‚[Ihm strecke ich die zehn Finger entgegen (um zu bezeugen): ich werde (ihm) Geld nicht verweigern.] Das spreche ich wahr.' *Ṛtám vad-* ist also nicht bloß ‚schwören', sondern versichern, beschwören, daß es wahr sei. Ebenso meint *satya* in der späteren Literatur zunächst nicht den Eid selbst. Vielmehr bedeutet *satyam vac* (*vad* usw.) ‚als wahr bezeugen'.

z. B. IV, 1, 17: *sūryo . . . ṛjú mártesu vṛjiná ca páśyan* mit X, 100, 3: *ṛjūyaté yájamānāya sunvaté*). Nicht selten ist es aber schwer zu entscheiden, ob das Ṛta in moralischem oder in kultischem Sinne zu verstehen sei. Und zwar rührt dies davon her, daß dem Ṛta in jeder dieser beiden Bedeutungen dieselbe Phraseologie eigentümlich ist. Da nun für die Ādityas, in deren Vorstellungsbereiche diese Phraseologie wurzelt, das moralische Moment ganz besonders charakteristisch ist, kann es nicht zweifelhaft sein, daß das kultische Ṛta nur ein Abbild des moralischen Ṛta ist. Wie priesterliches Denken auch in Ādityahymnen dem auf das sittliche Verhalten abzielenden Ṛta die Richtung auf das Kultische gegeben hat, ersieht man sehr deutlich aus VIII, 27, 18 ff.: *sūrya udyatí . . . ṛtáṃ dadhá, . . . ṛtáṃ yaté chardír yemá ví dāśúṣe, . . . júhvānāya* und I, 136, 5: *dāśvāṃsam . . . aryamábhí rakṣaty ṛjūyántam ánu vratám | ukthaír yá enoḥ paribhúṣati vratám.* Dieses Verhältnis zwischen den zwei Ṛta-Arten, bei dem die Grenzen zwischen der moralischen und der kultischen Bedeutung oft verschwimmen, und mitunter auch noch die Vorstellung von dem himmlischen Ṛta hineinspielt,[1] offenbart sich mit besonderer Schärfe in der Beziehung des Agni zum Ṛta. Denn Agnis Epitheta *ṛtávan, ṛtāvṛ́dh, ṛtájāta, ṛtádhīti, ṛtásya gopá, ṛtásya rathí* u. a. m., die dann zum Teile auch anderen Göttern beigelegt wurden, sind zweifellos von den Ādityas her auf Agni übertragen worden, wobei das in diesen Ausdrücken wie in *ṛtásya pánthāḥ* enthaltene *ṛta* die Beziehung auf das vornehmlich in der Opfer-

[1] Obwohl bei dem biblischen *ṣedeq* (‚Recht, Gerechtigkeit‘), insbesondere in den Psalmen, das moralische Moment sehr stark betont wird (vgl. z. B. Ps. 15, 2 ff.: ‚Wer in Unschuld wandelt, Recht übt und Wahrheit spricht in seinem Herzen, nicht verleumdet, seinem Nächsten nichts Böses tut, . . . sein Geld nicht um Zinsen gibt, Bestechung . . . nicht annimmt‘), so ist doch wohl bisweilen auch in diesem Worte sowie in צְדָקָה (‚Gerechtigkeit‘) und יָשָׁר (‚gerade, rechtschaffen‘) Beziehung auf die Beobachtung des religiösen Gesetzes enthalten. Und צַדִּיק (‚der Gerechte‘) ist mehr und mehr zur Bezeichnung des Frommen geworden. Wie das Ṛta, weisen übrigens auch *vratá* (vgl. das *vratám* der Ādityas I, 25, 1; III, 59, 3 mit den *vratáni* des Agni III, 3, 9, ferner *avratá, anyávrata, ápavrata*) und *dhárman* (vgl. VII, 89, 5: *táva dhármā yuyopimá* mit V, 26, 6: *samidhānáḥ . . . dhármāṇi puṣyasi*) neben ihrer kosmischen Funktion moralische und kultische Bedeutung auf.

darbringung sich äußernde rechte Werk erhalten hat.[1] Aus der engen Verbindung Agnis mit diesem Ṛta und aus dem Umstand, daß in dem kultischen Ṛta auch noch die Erinnerung an seine moralische Bedeutung lebendig ist, und nicht sosehr aus der Wesensverwandtschaft mit Varuṇa und Mitra erklärt sich die Tatsache, daß Agni zu den Ādityas, insbesondere zu Varuṇa und Mitra, und zu Aditi in sehr naher Beziehung steht, daß auch bei ihm das moralische Moment stark hervortritt, und daß er außer den ihm mit den Adityas gemeinsamen Beiwörtern *ṛtávan, ṛtāvṛ́dh, ṛtájāta* usw. auch die besonders für die Ādityas charakteristischen Epitheta *adrúh, ádabdha, duḍábha, pūtádakṣa(s)* u. a. m. erhält. Nicht darum also, weil — wie Oldenberg (Rel. d. Veda², p. 199 mit Bergaigne, Rel. véd. III, 169) meint — Agni ‚als nächster göttlicher Genosse des menschlichen Lebens alles sündige Tun durchschaut‘, und weil sich (Oldenberg, l. c., 304) neben den Adityas ‚besonders die Gestalt Agnis dem Bedürfnis des Glaubens darbot, die Welt des Rechts mit der Götterwelt verknüpft zu sehen‘, ist Agni ein Rechtsschützer und ‚Vorkämpfer von Recht und Ordnung‘ geworden, sondern der Umstand, daß Agni als Opferfahrer und priesterlicher Gott mit der kultischen Ausprägung des Ṛta auf das engste verknüpft war, hat die Annäherung und Angleichung Agnis an die Ādityas, die Hüter des himmlischen und Wächter des irdischen, moralischen Ṛta, und die Übertragung von Zügen Ādityas auf Agni herbeigeführt.[2]

[1] Fälschlich und in höchst überflüssiger Weise hat Geldner (Glossar) dem Worte *ṛtá* in einigen Zusammensetzungen die Bedeutung ‚die rechte (Opfer-)Zeit‘ beigelegt. So sollen *ṛtapá* ‚die rechte Zeit, die Opferzeit wahrend, einhaltend‘, *ṛtayúj* ‚zur rechten (Opfer-)Zeit, pünktlich angeschirrt‘, *ṛtejá* ‚zur bestimmten Zeit geboren; pünktlich‘ bedeuten Daß man mit den oben für *ṛtá* festgestellten Bedeutungen auf das beste auskommt, braucht nicht weiter auseinandergesetzt zu werden. Falsch ist auch Grassmanns Wiedergabe von *ṛtena* VII, 75, 1 durch ‚rechtzeitig‘.

[2] Ich habe schon oben (p. 157) bemerkt, daß die dem Agni zugeschriebene Befreiung des Śunaḥśepa und die Lösung der Schuldfessel durch Agni Züge sind, die er von Varuṇa übernommen hat. Es ist aber auch unverkennbar, daß die Schuldvorstellung selbst, wo sie in Verbindung mit Agni auftritt, aus dem Vorstellungsbereich der Ādityas entlehnt ist. Diese Abhängigkeit verrät sich schon durch die große Ähnlichkeit des Wortlautes der an Agni und an die Ādityas gerichteten Verse. So erinnert IV, 3, 13: *mā́ kásya yakṣám sádam íd dhuró gā mā́ veśásya pra-*

Ich habe diese Erörterung über das vedische Ṛta nicht nur deshalb eingeschaltet, weil die bisherigen Auffassungen dieses Begriffes mir nicht befriedigend erschienen sind, sondern auch aus dem Grunde, weil ich meine, daß das awestische Aša mit dem Ṛta in den für dieses festgestellten Ausprägungen und Bedeutungen übereinstimmt, obwohl die Lehre Zaraθuštras den Begriff des Aša im übrigen mit einem neuen Inhalt erfüllt hat. Darmesteters Beweise für die kosmische Bedeutung des Aša sind, wie ich schon oben (p. 166) bemerkt habe, ganz unzulänglich, obwohl sie manches Treffende enthalten. Dennoch lassen sich noch Spuren dieser Funktion des Aša nachweisen.

---

minaté mápéḥ | *má bhrátur agne ánṛjor ṛṇám ver má sákhyur dákṣaṃ ripór bhujema* an die Verse V, 85, 7: *aryamyàṃ varuṇa mitryàṃ vā sákhāyaṃ vā sádam id bhrátaraṃ vā* | *veśáṃ vā nityaṃ varuṇáraṇaṃ vā yát sīm ágaś cakṛmá śiśráthas tát*, V, 70, 4 (an Varuṇa-Mitra): *má kásya . . . yakṣáṃ bhujema tanúbhiḥ*, VII, 88, 6: *yá āpír nítyo varuṇa priyáḥ sán tvā́m ágāṃsi kṛṇávat sákhā te* | *má ta énasvanto yakṣin bhujema*, VI, 51, 7: *má va éno anyákṛtaṃ bhujema . . . svayáṃ ripús tanvàṃ rīriṣīṣṭa*, VII, 52, 2: *má vo bhujemānyájātam énaḥ*, II, 28, 9: *máhám . . . anyákṛtena* (sc. *ṛṇéna*) *bhojam*. Der Agnivers IV, 3, 13 unterscheidet sich von V, 85, 7 dadurch, daß in diesem von der sündigen Handlung gegen den Freund, Bruder usw., in jenem von dem sündigen Treiben des Freundes, Bruders usw., dessentwegen der Gott nicht den Dichter strafen möge, die Rede ist. (*Yakṣá*, das parallel zu *ṛṇa* und *énas* gebraucht wird, muß eine Art sündhaften Handelns, wohl — wie Geldner angenommen hat — heimtückische Zauberkünste bezeichnen, die von den Göttern, besonders den Ādityas, verfolgt und bestraft werden; es entsprechen einander *yakṣáṃ gā* und *ṛṇa-yā́, ṛṇáṃ vī*.) Daß der erwähnte Agnivers aus Vorstellungen des Ādityakreises geschöpft hat, geht auch daraus hervor, daß Agni im 5. Verse desselben Liedes gefragt wird, welche Sünde des Beters er den Ādityas (und einigen andern Göttern) mitteilen werde, und daß in anderen Versen neben dem kultischen Ṛta auch der Macht des kosmischen Ṛta Erwähnung geschieht. Auch die Hüter und Späher des Agni sind, wie schon die Epitheta (*ádabdha, ásvapnaj, ánimiṣat*) beweisen, aus dem Vorstellungsbereich der Ādityas herübergenommen. Wie nahe beieinander die kultische und die dem Ādityakreise angehörige moralische Bedeutung des Ṛta liegen und wie leicht die Überleitung von der einen zu der anderen erfolgen konnte, erkennt man sehr deutlich z. B. aus dem Liede V, 12 (an Agni). Und wie der Gedanke an das kosmische Ṛta hineinspielt, zeigt z. B. V, 1, 7: *á yás tatána ródasī ṛténa*. Das Umgekehrte liegt vor I, 41, 5: *yáṃ yajñáṃ náyathā . . . ádityā ṛjúnā pathá*. — Das Verhältnis des Soma zum Ṛta ist dem des Agni zum Ṛta ganz ähnlich.

Sie ist meines Erachtens noch erkennbar in Y. 31, 13: *yā frasā āvišyā yā vā mązdā pərəsāite taya* | *yə̄ vā kasəuš aēnaŋhō ā mazištąm (a)yamaitē bujəm* | *tā čašmąng ϑwisrā hārō aibī ašā (aibī) vaēnahī vīspā* („welche offenkundigen oder welche heimlichen [Handlungen], o M., mit Strafe bestraft werden, oder wer [sogar] für ein geringes Vergehen sehr große Sühne sich zuzieht, alles das überschaust du wachsam in [deinem] Auge durch das leuchtende Aša‘). Zunächst sei festgestellt, daß diese Strophe nicht bloß durch das Aša an Verse von Adityahymnen erinnert. Auch die Adityas sind ja Wächter, die überallhin schauen und die bösen und die guten Taten wahrnehmen und das Unrecht bestrafen. Und R̥V. VIII, 47, 8 werden sie, die wie Späher von dem Beobachtungsort herniederschauen (11), angefleht, von großer und von kleiner Sünde zu befreien (*yūyám mahó na énaso yūyám árbhād uruṣyata*), und im 13. Verse desselben Liedes folgt die Bitte, sie mögen die offenkundige und die verborgene Übeltat (*yád āvír yád apīcyàm* . . ., vgl. zu *taya* in unserer Strophe Ath. V. IV, 16, 1: *yá stāyán mányate cárant sárvam devā idám viduḥ* und ibid. VII, 108, 1: *yó na stāyád dípsati yó na āvíḥ*) weithin zu verscheuchen. Vielleicht darf man aber auch in der Verbindung *aēnaŋhō buj* einen Berührungspunkt mit der Vorstellungswelt der Adityas sehen. Ich betrachte es als gewiß, daß *buj* soviel wie Strafe, Sühne, Buße bedeutet — auch Bartholomae, Air. Wtb. gibt es durch ‚Buße‘ wieder — halte aber die Ableitung des Wortes in dieser Bedeutung von der Wurzel *buj* ‚lösen, befreien, retten‘ für ganz unwahrscheinlich, obwohl Bartholomae auf asächs. *bota* ‚Heilung‘: nhd. *buße* hinweist. Bei dieser Ableitung würde sich für *aēnaŋhō buj* doch eher der Sinn ‚Befreiung (*bōžišn*, *śuddhi*) von der Sünde‘ ergeben.[1] Ich ziehe es deshalb, aber auch aus sachlichen Gründen vor, *aenaŋhō buj* an die oben angeführten, in Ādityahymnen vorkommenden Wendungen *ma* . . . *éno* (*yakṣám*, *r̥ṇéna*) *bhujema* (*bhojam*) anzuschließen, in denen *bhuj* ‚auskosten, büßen‘ bedeutet. Gegen diese Auffassung läßt sich allerdings geltend machen, daß im Iranischen eine Wurzel *buj* mit der Bedeutung ‚genießen‘ nicht nachgewiesen werden kann. Aber ausschlaggebende Bedeutung wird man diesem Einwand

[1] Vgl. *énaḥ* und *énasaḥ* mit √*muc* RV. I, 24, 9; VIII, 18, 12

nicht zubilligen. Gehört also diese Strophe zu den nicht eben zahlreichen Stellen der Gaϑas, in denen ältere, vorzoroastrische Vorstellungen sich noch rein erhalten haben, so werden wir uns nicht wundern, wenn wir in ihr auch der kosmischen Bedeutung des Aša begegnen. Sie ist noch deutlicher erkennbar, wenn man den Instrumental *ϑwisrā* (‚leuchtend‘) nicht im Anschluß an Roth und Bartholomae mit dem angeblich instrumental gebrauchten Lokativ *čašməng*, der auch sonst noch in den Gaϑas von Verben des Sehens regiert wird (‚im Auge wahrnehmen‘), sondern, was am natürlichsten ist, mit *ašā* verbindet. Aša wird ja auch Y. 32, 2 *χ*ᵛ*ənvat* ‚lichtbegabt‘ genannt, und seine Wohnstätten sind lichterfüllt (*χ*ᵛ*anvaitīš*: Y. 16, 7). Mazda überschaut also wachsam in seinem Auge durch das leuchtende Aša alles sündige Tun. Wir dürfen wohl annehmen, daß mit diesem Auge die Sonne gemeint ist, die ja Y. 1, 11 ausdrücklich als das Auge des Ahura Mazda bezeichnet wird, wie sie im Veda das Auge des Varuṇa und Mitra ist. In dieser Beziehung des Aša zur Sonne und zum Licht kommt aber zweifellos die alte kosmische Funktion des Aša zum Ausdruck. Denn dieselbe Beziehung ist auch für das kosmische Ṛta charakteristisch. Es hat ja seinen Sitz dort, wo man die Sonnenrosse ablöst (V, 62, 1), die Sonne — das Auge des Varuṇa und Mitra — ist das helle, sehenswerte Antlitz des Ṛta (VI, 51, 1), Varuṇa und Mitra sind Herren des Ṛta, des Lichtes (I, 23, 5), der Pfad des Ṛta und das Auge des Bhaga (d. i. die Sonne) werden durch Strahlen gelenkt (I, 136, 2), und die Sonne schaut ebenso wie die Ādityas, die Hüter des Ṛta, Recht und Unrecht bei den Menschen.[1]

Eine Nachwirkung der kosmischen Bedeutung des Aša, die dem Walten des Ṛta in den Naturvorgängen entspricht, scheint sich ferner darin zu äußern, daß sich in Y. 44, 3—5 an die Frage, wer der uranfängliche Vater des Aša sei, unmittelbar die Fragen anschließen, wer den Weg von Sonne und

[1] Hierher gehört wohl auch X, 62, 3 (vgl. auch 2 und V, 45, 7 f.): *yá* (sc. *áṅgirasaḥ*) *ṛténa sū́ryam ā́rohayan diví*, obwohl hier auch der Gedanke an das kultische Ṛta (Gebet) mitspielt. Vgl. IV, 13, 2: *ánu vratám̐ váruṇo yanti mitró yát sū́ryaṃ divy ārohā́yanti*. Ein weiteres Beispiel ist V, 63, 7: *ṛténa víśvaṃ bhúvanaṃ ví rājathaḥ sū́ryam ā́ dhattho diví* . .

Sternen festsetzte, durch wen der Mond wachse und abnehme, wer die Erde drunten und den Luftraum festhielt, so daß sie nicht hinabfielen, usw.[1] Die Berechtigung dieser Vermutung wird schwerlich durch den Umstand beeinträchtigt, daß die Reihe dieser auf Naturvorgänge sich beziehenden Fragen durch die Frage unterbrochen wird, wer der Schöpfer des Vohu Manah sei.

Auch die Pfadvorstellung, die im Awesta vornehmlich in Verbindung mit Aša auftritt, setzt ein kosmisches Aša voraus, wie der Pfad der Adityas und des Ṛta das kosmische Ṛta zur Voraussetzung hat (vgl. oben p. 167 ff.). Bezeichnen auch der Pfad oder die Pfade des Aša zumeist nur den rechten sittlichen oder religiösen Wandel, so hat doch die Strophe Y. 33, 5: ‚. . . wenn ich zum langen Leben gelange, zum Reich des Vohu M., zu Aša hin, zu den geraden Pfaden (*ərəzūš paϑō*), bei welchen Mazdā Ahura wohnt‘, noch die ursprüngliche Vorstellung von den himmlischen Pfaden bewahrt. Dasselbe gilt für Y. 43, 3: ‚. . . der uns die geraden Pfade des Nutzens lehren möchte, die des körperhaften und geistigen [d. i. jenseitigen] Lebens, die wahren, zu den Wesen hin, bei denen Ahura wohnt‘ und Y. 68, 13: ‚. . . der der geradeste (*razišto*) [Pfad] ist zu Aša hin und zum lichten, alle Seligkeit enthaltenden besten Leben der Anhänger des Aša‘. Übrigens hätte auch die Vergöttlichung des Aša nicht zustande kommen können, wenn nicht von Anfang an die Vorstellung von einem himmlischen, in der Welt der Götter wirkenden Aša vorhanden gewesen wäre.

Wenn sich demnach auch diese Bedeutung des Aša noch nachweisen läßt, so darf man schließen, daß sie ehemals eine größere Rolle gespielt hat und nur durch rein zaraϑuštrische Ideen in den Hintergrund gedrängt worden ist. Selbst bei dem moralischen Aša hat sich der Einfluß neuer Anschauungen so sehr geltend gemacht, daß man das Aša für wesentlich ver-

[1] Die umgekehrte Reihenfolge ṚV. I, 105, 1 ff.: *candrámā . . . dhāvate divi . . ., mó ṣú devā adáḥ svàr áva pādi diváś pári . . ., kvà ṛtáṃ pūrvyáṃ gatám . . ., kád va ṛtáṃ kád ánṛtam.* Obwohl hier *ṛtá* neben *yajñá* und *áhuti* steht, spielt doch wohl der Gedanke an das kosmische Ṛta hinein. Darauf deuten auch zwei der folgenden Verse hin: *kád va ṛtásya dharṇasí kád várunasya cákṣaṇam | kád aryamṇó mahás pathá . . ., ṛtám arṣanti sindhavaḥ.*

schieden von dem vedischen Ṛta halten könnte, wenn sich nicht noch ältere Züge erschließen ließen, die dem Aša mit dem Ṛta einst gemeinsam gewesen sein müssen. Das Wesen des awestischen Aša ist durch dessen Gegensatz zur Druǰ gekennzeichnet. Aber im Awesta, insbesondere in den Gāϑās, ist das Aša nicht mehr die Norm für die mannigfachen Arten sittlichen Verhaltens, sondern wird in ganz einseitiger Weise auf die Pflege des Rindes und des Ackerbaus oder ganz allgemein auf die Befolgung der Religion und der Satzungen des Ahura Mazdā bezogen. Wer diesen Forderungen zuwiderhandelt, wird als Anhänger der Druǰ betrachtet. Der Viehzüchter wird unmittelbar neben dem richtig Lebenden genannt (Y. 29, 5: *ərəžəǰyōi* ... *fšuyentē*, vgl. 31, 2: *ašāt̰ hačā ǰvāmahī*); er ist ein Anhänger des Aša (*ašavā*: 58, 4); durch das Aša fördert man die Landwirtschaft (44, 20); wer Getreide anbaut, baut das Aša an (Vidēvd. 3, 31); und der schlechthandelnde Anhänger der Druǰ frevelt an dem Vieh und an den Leuten des nicht betrügenden (*adruǰyantō*) Landmannes (Y. 31, 15). Es fällt darum auch schwer, anzunehmen, daß das durch die beiden uranfänglichen Geister repräsentierte Gute und Böse in Gedanken, Wort und Tat (30, 3) sich auch noch auf andere sittliche Grundsätze und deren Verneinung beziehe. Nur selten findet sich eine Äußerung, die ausdrücklich nach dieser Richtung weist, wie etwa die Bemerkung (Vidēvd. 4, 43), daß diejenigen, welche für einen Totschlag die entsprechende Strafe erhalten haben, sich hernach wieder im Einklang mit dem Pfade und der Vorschrift des Aša befinden. Doch sind Anzeichen dafür vorhanden, daß der Begriff des Aša gleich dem des Ṛta im Gegensatze zur Druǰ, die zur Verkörperung alles Sündhaften und Lasterhaften geworden ist, alles in moralischem Sinne Gute und Rechte eingeschlossen hat. So deutet noch die oben als Beweis für die kosmische Funktion des Aša herangezogene Strophe Y. 31, 13, nach der Mazdā durch das leuchtende Aša alles sündige Tun überschaut, auf die allgemein moralische Bedeutung des Aša hin. Ein noch wertvolleres Zeugnis aber liegt in dem Umstand, daß der Gegensatz von *aša* und *druǰ* eine Parallele in der vedischen Gegenüberstellung von *ṛta* und *druh* hat. Die Tragweite dieser Tatsache ist bisher nicht erkannt worden, und Oldenberg hat sie sehr unterschätzt, wenn er (Nachr. Gött. Ges. Wiss., Phil.-

hist. Kl. 1915, 179) den Umstand, daß *druj* und *drəgvant* ,die stehenden Schlagworte für den Gegensatz des Aša geworden sind, **speziell iranischer** Entwicklung' zuschreibt, ,zu welcher der in Iran aufkommende Dualismus den Antrieb gab'. Wohl tritt uns der Gegensatz zwischen *ṛta* und *druh* bei weitem nicht so scharf ausgeprägt entgegen wie der zwischen *aša* und *druj*. Aber es genügt, daß er tatsächlich vorhanden ist, und es verschlägt nichts, daß in einzelnen Fällen (wie I, 133, 1; IV, 23, 7 f.; VII, 75, 1) die Hexe Druh, die Verkörperung des Truges, dem Ṛta gegenübersteht.[1] Eine Anzahl von Stellen, in denen Ableitungen von √*druh* in der Nähe der Ṛtavorstellung erscheinen, hat schon Oldenberg (l. c. 179, Anm. 2) namhaft gemacht. Aus ihnen seien die Verse I, 23, 22 (. . . *yád vāhám abhidudróha yád vā śepá utánṛtam*) und 122, 9 (an Mitra-Varuṇa), wo dem *abhidhrúk* (,Betrüger') der *ṛtávā* (,der Anhänger des Rechtes', hier in kultischem Sinne) gegenübergestellt wird, besonders hervorgehoben. Es kommen aber noch zahlreiche andere Stellen in Betracht, welche überdies die sehr bedeutsame Feststellung gestatten, daß diese Ableitungen der √*druh* mit Vorliebe in Verbindung mit den Adityas und dem ihnen nahestehenden Götterpaar des Himmels und der Erde gebraucht werden, sowie in Stellen, in deren Umgebung auch die Ādityas erscheinen. Hierher gehören V, 68, 4 (Mitra-Var.): *ṛtám ṛténa sápantā* . . . *adrúhā* (,frei von Trug'); VII, 66, 18 (M.-Var.) *adrúhā* und 19: *ṛtāvṛdhā*; II, 41, 5 (M.-Var.): *ánabhidruhā*, in 4: *ṛtāvṛdhā*; IV, 56, 2 (Himmel und Erde): *ṛtávarī adrúhā*; III, 56, 1 (H. und E.): *adrúhā* (neben *vratá* . . . *dhruváṇi*), in 2: *ṛtám*; I, 159, 2 (Vater Himmel): *adrúhaḥ*, in 1 (Himmel u. E.): *ṛtāvṛ́dhā*; X, 66, 8 (Alle Götter): *dhṛtávratāḥ*

[1] Auch in II, 23, 17: *ṛṇacid ṛṇayá bráhmaṇas pátir druhó hantá mahá ṛtásya dhartári* kann schon die Personifikation Druh vorliegen (vgl. Y. 57, 15 von Sraoša: *jaṇta daēvayå drujō*), dann ist aber auch die begriffliche Bedeutung ,Trug' noch lebendig (vgl. IV, 23, 8: *vṛjináni hanti*; X, 87, 11: *ṛtám* . . . *ánṛtena hánti*), zumal da in dem vorhergehenden Verse von der ,Stätte des Truges' (*druhás padé*, auch V, 74, 4) die Rede ist, an der die Diebe sich aufhalten. Außer *mahá ṛtásya dhartári* weisen noch *asurya* (Vers 2), *rátham ṛtásya* (3), *sunītíbhir nayasi* (4), *vratáya* (6), *ánāgasaḥ* (7), *ṛtaprajāta* (15), vielleicht auch *abhidipsúḥ* (10) und *abhidipsvàḥ* (13) auf Beeinflussung durch den Vorstellungskreis der Ādityas hin.

kṣatríyāḥ . . . *ṛtaśápo adrúhaḥ* (vorher öfters die Ādityas erwähnt, von denen diese vier Epitheta herstammen) und in 1: *ṛtāvṛ́dhaḥ*; IX, 73, 7 (in einem Hymnus, der voll ist von Vorstellungen des Ādityakreises): *adrúha spáśaḥ* (es folgt in 8: *ṛtásya gopā́ ná dábhāya*); VIII, 27, 9 und 15 (in einem Liede, in dem öfter der Ādityas Erwähnung geschieht): *adruhaḥ* von ‚Allen Göttern' (in 15 werden Varuṇa und Mitra angerufen); ebenso II, 1, 14 (in 13 den *víśve amṛ́tāsaḥ* parallel die Ādityas) und IX, 102, 5: *asyá vraté sajóṣaso víśve deváso adrúhaḥ*, in 6: *ṛtāvṛ́dhaḥ*. In VIII, 19, 34 werden die Ādityas als *adruhaḥ* (35: *syā́méd ṛtásya rathyàḥ*) und V, 70, 2 Mitra und Varuṇa als *adruhvāṇā* angerufen. Wie fest der Begriff der *druh* gerade im Vorstellungsbereich der Ādityas verankert ist, ersieht man ferner aus folgenden Tatsachen. Die von den Vätern begangenen Sünden, um deren Fortschaffung Varuṇa angefleht wird, werden VII, 86, 5 *drugdhā́ni* ‚Trughandlungen' genannt (vgl. auch Ath. V. I, 10, 2: *varuṇa . . . víśvaṃ . . . nicikéṣi drugdhám*), und in dem an Atri gerichteten Verse V, 40, 7, in dem auch Mitra und Varuṇa erwähnt werden, heißt der böse Dämon *drugdháḥ* ‚der Betrüger'. Dem Varuṇa wird I, 25, 14 nachgerühmt, daß diejenigen, die (sonst) zu täuschen suchen (*dípsantaḥ*) und die Trug Übenden (*drúhvāṇaḥ*) unter den Menschen, ihn nicht zu täuschen versuchen; Varuṇa wird VII, 89, 5 angefleht, den an dem Göttergeschlecht verübten Betrug (*yát . . . abhidrohám . . . cárāmasi*, darnach X, 164, 4: *yád indra brahmaṇas pate 'bhidrohám cárāmasi*) zu vergeben, und der Ādityas Listen sind (II, 27, 16) gegen den Betrüger (*abhidrúhe*) ins Werk gesetzt. Es kann demnach nicht zweifelhaft sein, daß der Begriff der *druh* wie der des *ṛtá*, der Schuld u. a. m. ursprünglich nur dem Vorstellungsbereich der Ādityas angehört hat und von da in die Vorstellungskreise anderer Götter (vgl. z. B. in Indrahymnen VI, 22, 8: *jánāya drúhvaṇe* und X, 99, 7: *drúhvaṇe mánuṣe*) hineingetragen worden ist. So beschützen gleich den Ādityas (VIII, 47, 1) natürlich auch andere Götter den Menschen vor Trug (*druh*). Hiebei fällt noch sehr ins Gewicht, daß den mit Vorliebe in Verbindung mit den Ādityas gebrauchten Zusammensetzungen von *druh* mit der Präposition *abhí* (*abhidrúh*, *abhidrohá*), die beinahe ausschließlich in Verbindung mit Miθra (*miϑra*) insbesondere im Yašt des Miθra

vorkommenden Zusammensetzungen *aiwi-√druj*, (*nōit*) *aiwi.draoχδa*, *anaiwi.druχta* (*-druχδa*) entsprechen.[1] Wir haben es da nämlich nicht mit irgendeiner unbedeutenden sprachlichen Parallele zu tun, sondern mit einem der charakteristischen Züge, die den Ādityas und dem allerdings außerhalb der Gruppe der Ameša Sp. stehenden awestischen Miθra gemeinsam sind. So stimmen ja die Adityas und Miθra auch in der Vorstellung von den Spähern (*spaś* : *spas*) überein, die alles wahrnehmend dasitzen (ṚV. I, 25, 13: *pári spáśo ní ṣedire*, vgl. IV, 4, 12: *pāyávaḥ . . . niṣádyágne táva*, und Yt. 10, 45: *spasō åŋhāire miϑrahe*) und als Unrecht strafende und die Rechthandelnden beschützende Mächte aufgefaßt werden. Die Adityas und Miθra haben aber nicht nur ihre Späher (vgl. auch VI, 67, 5; VII, 61, 3), sie werden auch selbst als solche vorgestellt (II, 27, 3: *ādityāsa . . . ádabdhāso . . . bhūryakṣāḥ . . . antáḥ paśyanti . . .*; V, 62, 8 usw.; Yt. 10, 46: *spaš vidaēta aδaoyamnō* und ibid. 61; Miθras Epitheta *hazaŋra.gaoša* und *baēvarə.čašman*) oder mit Spähern verglichen (VIII, 47, 11).[2] Und wie die Ādityas gleich Spähern von dem Beobachtungsort (*kūṭa*) herabschauen, so haben auch die Späher des Miθra und dieser selbst ihre Beobachtungsstätten (*vaēδayanā*: Yt. 10, 45, *pərəϑu.vaēδayana*: 7). Mit diesen Übereinstimmungen aber steht im engsten Zusammenhang, daß die

[1] Vgl. auch Yt. 10, 80: *nipāta ahi adruẓąm.*

[2] Wie die Adityas Späher und Hüter (*pāyávaḥ*) zugleich sind (vgl. VIII, 18, 2: *ádabdhāḥ sánti pāyávaḥ*), so sind ihre Späher mit ihren Hütern (V, 70, 3) identisch. Dies gilt auch für die einigen anderen Göttern (besonders Agni) zugeschriebenen Späher und Hüter, deren Herkunft aus dem Vorstellungsbereich der Adityas nicht zweifelhaft ist. Vgl. zu VIII, 18, 2 noch VI, 67, 5: *sánti spáśo ádabdhāso ámurāḥ*, ferner V, 70, 2 f. (Varuṇa-Mitra): *adruhvāṇā pātáṃ no rudra pāyúbhiḥ* mit IX, 73, 7 f.: *rudrāsa eṣām . . . adrúha spáśaḥ . . . | ṛtásya gopā ná dábhāya sukrátuḥ*, I, 95, 9 (Agni): *ádabdhebhiḥ pāyúbhiḥ pāhy asmán* (ähnlich I, 143, 8; VI, 8, 7; VI, 71, 3), IV, 4, 12 (Agni): *áśvapnajaḥ . . . pāyávaḥ . . . naḥ pāntv amura* (II, 27, 9 die Adityas: *áśvapnajo animiṣā ádabdhaḥ*), IV, 4, 3: *práti spáśo ví sṛja . . . bhavā pāyúr . . . ádabdhaḥ*. Und wie die Adityas die Späher- und Hütereigenschaft vereinigen (vgl. besonders VIII, 47, 11: *áva hí khyáta . . . iva spáśaḥ | . . . ánu no neṣathā sugám*), so nehmen die Späher des Miθra nicht nur die Miθrabetrüger wahr, sondern behüten auch die Wege (Yt. 10, 45: *paϑō pąntō*) derjenigen, welchen die Miθrabetrüger nachstellen, und Miθra selbst ist Hüter und Späher (ibid. 46: *pavå . . . spaš*).

Ādityas und Miθra die Epitheta ‚wachsam' und ‚nicht schlafend' (I, 136, 3: *jāgrvā́ṃsā*; II, 27, 9: *ásvapnajaḥ*; Yt. 10, 7 usw.: *aχᵛafnəm jaγaurvåŋhəm*) erhalten. Dazu gesellt sich noch eine Entsprechung von Beiwörtern, die mit der Späher- und Hütereigenschaft der Ādityas und des Miθra in Verbindung stehen. Wie nämlich *aδaoya* und *aδaoyamna* (‚nicht zu täuschen', von √*dab*) Epitheta des Miθra sind (Yt. 12, 1 auch von Ahura Mazda), so werden mit Vorliebe den Ādityas die Beiwörter *ádabdha* und *dūḷábha* beigelegt.[1] Und zwar erscheint *ádabdha* gewöhnlich in der Nähe von Ausdrücken oder Wendungen, die besagen, daß die himmlischen Mächte allsehend, allwissend (vgl. I, 24, 13: *váruṇaḥ . . . vidvā́n ádabdhaḥ*)[2] oder Hüter (Beschützer, *pāyú*, *gopā́*) sind. Ebenso wird *aδaoyamna*, das Beiwort des Miθra, nicht nur mit *viδaēta* (‚überallhin sehend') und *pavå* (‚behütend', Yt. 10, 46), sondern (ibid. 24 usw.) auch mit *vispō.viδvå* (‚allwissend') verbunden. Dem Kreise der Ādityas gehört ursprünglich wohl auch die Vorstellung an, daß der Wille

[1] Daß *ádabdha* eine in erster Linie mit dem Ādityakult verbundene Bezeichnung gewesen ist, geht, abgesehen von der Häufigkeit der Stellen, in denen die Ādityas *ádabdhāḥ* genannt werden, auch daraus hervor, daß auch das Auge des Mitra und des Varuṇa (VI, 51, 1), die Satzungen des Varuṇa (I, 24, 10; III, 54, 18) und der Ādityas (VII, 66, 6), ihr Denken (VI, 51, 3: *ádabdhadhītu*) und der unter ihrer Führung stehende Mensch das Beiwort *ádabdha* erhalten. Ähnlich wird *dūḷábha* außer von den Ādityas auch von der Geisteskraft (*dákṣa*) des Mitra und des Varuṇa gebraucht (I, 15, 6).

[2] Öfter ist dies der Fall bei *ádābhya*, das allerdings zumeist als Beiwort anderer Götter als der Ādityas gebraucht wird (wobei jedoch manche Stellen, wie IV, 53, 4; I, 22, 18, Beeinflussung durch Ādityavorstellungen verraten). Vgl. X, 11, 1 (an Agni): *yahvó áditer ádābhyaḥ | víśvaṃ sá veda váruṇo yáthā*; III, 26, 4: *marúto viśvávedasaḥ . . . ádābhyāḥ*; VIII, 50 (61), 12 (Indra): *ṛṇákātim ádābhyam | védā bhṛmáṃ cit*; IX, 28, 5 f.: *víśvā dhámāni viśvavít . . . ádābhyaḥ*. Daneben IX, 26, 4 f.: *ádābhyam . . . bhū́ricakṣasam* und IX, 75, 1 f.: *vicakṣaṇáḥ . . . ádābhyaḥ* wie II, 27, 3: *ādityā́sa . . . ádabdhāso . . . bhūryakṣā́ḥ | antáḥ paśyanti vṛjinótá sādhú* (VIII, 67 [78], 6: *sá* — d. i. Indra — *manyúṃ mártyānām ádabdho ní cikīṣate*), ferner IV, 53, 4: *ádābhyo bhúvanāni pracā́kaśad vratā́ni . . . savitā́bhí rakṣate . . . dhṛtávrataḥ*, I, 31, 10: *tvā́* — d. i. den Agni — *vratapā́m ádābhya*, I, 22, 18: *víṣṇur gopā́ ádābhyaḥ . . . yáto vratā́ni paspaśé* wie VIII, 56 (67), 13 (Ādityas): *ádabdhāsaḥ . . . vratā́ rákṣante*, II, 27, 3 f.: *ādityā́sa . . . ádabdhāso . . . bhūryakṣā́ḥ . . . bhúvanasya gopā́ḥ* (und darnach öfter *ádabdho gopā́ḥ, pāyúr ádabdhaḥ* usw.).

(*krátu*) der Götter nicht getäuscht werden könne (IX, 73, 8: *ṛtásya gopá ná dábhāya sukrátus*, V, 44, 2: *sugopá asi ná dábhāya sukrato* — in 4: *ṛtāvṛ́dhaḥ* —, vgl. auch I, 89, 1 (an Indra): *bhadrā́ḥ krátavaḥ . . . ádabdhāsaḥ*). Der entsprechenden Verbindung von *aδaoya* oder anderen Ableitungen der √*dab* mit *χratu* begegnen wir aber im Awesta. So heißt Ahura M. (Yt. 12, 1) *aδaoyō.χratuš* (vgl. auch Fragm. Purs. 27, Brthol. Wtb. 56: *aδaoyamnāt̰ χrataot̰*), und in der Gāϑastelle Y. 43, 6 wird er mit den Worten angeredet: . . . *ϑwahyā χratə̄uš yə̄m naēčiš dābayeiti* (‚. . . Deiner Einsicht, die niemand täuscht'). Es ist kaum zweifelhaft, daß diese Verbindung auch in Bezug auf Miϑra im Gebrauch gewesen ist. Denn wie Varuṇa und Mitra das Epitheton *ádabdha* und die mit ihm verknüpften Vorstellungen gemeinsam haben, so stimmt auch Ahura M. mit dem allsehenden, allwissenden, nicht zu täuschenden Miϑra darin überein, daß er nicht getäuscht werden kann: *noit̰ diwžaidyāi vīspā.hišas ahuro* (‚nicht ist zu täuschen der alles wahrnehmende Ahura': Y. 45, 4). Wie eng und wie alt die Zusammenhänge sein müssen, die hier zwischen vedischen und awestischen Anschauungen und in erster Linie zwischen Varuṇa-Mitra und Ahura Mazda-Miϑra obwalten, ersieht man auch aus der Übereinstimmung in der Anwendung des dativischen Infinitivs (*ná dábhaya* : *nōit̰ diwžaidyāi*) und der Desiderativform (vgl. I, 25, 14: *ná yám dípsanti dipsávaḥ* und darnach wohl VII, 104, 20: *índraṃ dipsanti dipsávó 'dābhyam*, ferner II, 27, 3: *ádabdhāso dípsantaḥ*). Spiegel hat also sehr oberflächlich geurteilt, wenn er (Ar. Periode 199) gemeint hat, daß *aδaoyamna* und das entsprechende vedische Wort — er vergleicht nur *ádābhya* — sowie einige andere Epitheta, in denen Veda und Awesta übereinstimmen, nichts weiter als alte Beiwörter seien, die man schon in der arischen Periode göttlichen Wesen im allgemeinen beizulegen pflegte. Es ist vielmehr unverkennbar, daß die oben angeführten Ableitungen von *dabh* und *druh* ebenso sehr für Varuṇa und Mitra (und die Ādityas überhaupt) charakteristisch sind, wie die entsprechenden awestischen Bildungen für Ahura M. und Miϑra.[1] Sehr bezeichnend ist ja auch, daß VII, 66, 17f.

[1] Man wird wohl nicht einen wesentlichen Unterschied zwischen den vedischen und den awestischen Verhältnissen darin erblicken wollen, daß dem awestischen *anaiwi.druχta*, dem Epitheton des Miϑra, nicht ein

(Varuṇa-Mitra): *ádābhyā yātam . . . cá yātam adrúhā*, VIII, 56 (67), 13 (Ādityas): *ádabdhāsaḥ . . . adrúhaḥ*, I, 25, 14: *ná yám dípsanti dipsávo ná drúhvāṇo jánānām* Ableitungen von beiden Wurzeln nebeneinander vorkommen. Und wie vollkommen diese Übereinstimmung ist, ersieht man schließlich noch aus dem Umstand, daß dem awestischen Ausdruck für die Verletzung des Treuvertrages (*miϑrəm aiwi.družaiti*) in der Erzählung von dem zwischen Indra und Vṛtra abgeschlossenen Vertrag (Maitr. S. IV, 3, 4: p. 42, 14ff.) *abhidroha* entspricht (*tau vai samām etām anabhidrohāya . . . saṃdhā vai me saṃhitānabhidrohāya*) und der den Vertrag mit Namuci verletzende Indra *mitradruh* (vgl. awest. *miϑrō.druj*) genannt wird (Maitr. S., l. c., p. 43, 12; Taitt. Br. I, 7, 1, 7). Man darf natürlich annehmen, daß der Ausdruck *mitradruh*, der erst in der Maitr. S. auftaucht, und der Gebrauch von *anabhidroha* in Verbindung mit einem ‚Vertrag' bedeutenden Worte schon früheren Zeiten geläufig gewesen sind.

vedisches *anabhidrugdha*, sondern *ánabhidruh*, *adrúh*, *adruhvan* entsprechen. Abgesehen davon, daß die in *anaiwi.druχta* enthaltene Vorstellung auch in *abhidrohá* und *abhidrúh* (vgl. p. 180) zum Ausdruck kommt, beweist die Stelle Yt. 10, 80: *nipāta ahi adružąm* (‚Du bist der Beschützer der nicht Betrügenden'), daß auch das dem vedischen *adrúh* entsprechende Wort *adruj* dem Wortschatz des Miϑrakultes angehört hat, und man darf vermuten, daß *adruj* (‚nicht betrügend') nicht nur ein häufig gebrauchtes Wort, sondern auch Beiwort des Miϑra gewesen ist. Einen aus späterer Zeit stammenden Beleg sehe ich in Mēnūk i Xr. VIII, 15: *Mihr u zurvān i akanārak u mēnūk i daδistān kē pa ēč kas ne dručēδ* (‚M., die unbegrenzte Zeit und der Geist der Gerechtigkeit, der niemanden betrügt'), obwohl *dručēδ* (so besser als *druzēnd*) sich nur auf den ‚Geist der Gerechtigkeit' bezieht. Mit diesem Geist ist ja offenbar niemand anderer als Rašnu gemeint (vgl. II, 122: *pa daδistan rāst dārēδ*), der sehr oft in der Gesellschaft des Miϑra erscheint. Umgekehrt kommt im ṚV. *adrúh* fast ausschließlich als Beiwort von Göttern vor. Aber IX, 9, 2 (*jánāya . . . adrúhe*; nachher in 3: *mātárā . . . ṛtāvṛ́dhā* und 4: *nadyò . . . adrúhaḥ*) läßt schließen, daß *adrúh* ebenso wie *abhidrúh* und *drúhvan* nicht minder häufig auch auf Menschen angewendet worden ist. Und wenn erst im jüngeren Awesta außer den Menschen auch Götter das Epitheton *ašāvan* erhalten, so ist es mindestens für Ahura M., der (Y. 32, 2) ebenso wie der gläubige Mensch (46, 13) als mit Aša wohlbefreundet bezeichnet wird, nicht zweifelhaft, daß ihm dieses Epitheton schon seit jeher beigelegt worden ist. Einmal (Y. 46, 9) wird ja auch er ein *ahurō ašavā* genannt.

Die angeführten Tatsachen reichen zweifellos zu der Feststellung aus, daß die Begriffe *ṛta* und *druh* und der Gegensatz dieser Begriffe in der Vorstellungswelt der Ādityas einen breiten Raum eingenommen haben, und daß dieser Gegensatz und der analoge, von der Religion des Zaraθuštra nur noch schärfer ausgebildete Gegensatz zwischen *aša* und *druj* einer gemeinsamen indo-iranischen Quelle entstammen. Daraus folgt aber, daß *druj* und *druh* sowie *aša* und *ṛta* ursprünglich auch in ihren Bedeutungen übereingestimmt haben müssen. Gleich *druh* hat offenbar auch *druj* alle Arten des Truges bezeichnet. In der Tat bietet auch das Awesta keine Handhabe für die Annahme, daß *druj* nur ‚Lüge' bedeute. Daß durch diese Wiedergabe der Begriffsinhalt des Wortes *druj* nicht erschöpft wird, ersieht man z. B. noch aus der Gaθastelle Y. 49, 11, die geradezu eine Definition des *drəgvant*, des Anhängers der *druj*, gibt: ‚Den Anhängern der *druj*, deren Herrschaft, Tun, Reden, geistige Veranlagung und Denken böse ist', oder etwa aus 49, 4: ‚. . . bei denen nicht die guten Taten den Sieg über die bösen Taten erringen'. Unter den mannigfachen Arten der *druj*, die von der Religion des Zaraθuštra bekämpft wurden, hat natürlich der Trug der Rede, die Lüge, einen hervorragenden Platz eingenommen, und Verbindungen von Ableitungen der √*druj* mit Ausdrücken des Redens, wie Yt. 19, 33 *draoγəm vācim aṇhaiϑīm* und Yt. 3, 9 usw. *draoγō.vāχš* (vgl. ved. *drógha̅ya . . vácase*; *drogharácaḥ*; *adroghéṇa vácasā*; *ádrogharac-*), sind sicherlich sehr häufig im Gebrauch gewesen. Darauf ist es offenbar zurückzuführen, daß insbesondere *draoγa* in seinem mittelpersischen Fortsetzer *droγ* mehr und mehr die Beziehung auf die Lüge erhält — כדבא ‚Lüge' ist das aramäische ‚Ideogramm' für *drōγ* —,[1] und aus der starken und häufigen Be-

[1] Oft genug liegt noch die allgemeinere Bedeutung von *drōγ* vor, so in der Verbindung *drōγ dāδovarīh* (Mēn. i Xr. 2, 135 neben *parak stānišnīh* ‚Annahme von Bestechung' und *gukasīh pa drōγ* ‚falsche Zeugenaussage') oder *dāδovarīh i drōγ* (ibid. 2, 177 usw.) ‚ungerechte (betrügerische) Rechtsprechung', dessen Gegensatz *dāδovarīh ī rāst* ist, während z. B. Dēnk. ed. Bombay 1911, p. 892 (= Sacr. B. of the E. 37, 327) *ahrov dāδovar* die Bezeichnung für den gerechten Richter ist. Dasselbe gilt für Ard. Vir. N. 91, 4: *δāδovar ī vižīrkar kē . . . vižīr ī drōγ kard* ‚der Entscheidungen fällende Richter, der . . . ungerechte Entscheidungen gefällt hat'. Selbst Ard. V. N. 96, 7: *Spandarmaδ zamīg drōžan kard* und 97, 5: *ruvan ī*

tonung der Verwerflichkeit der Lüge erklärt es sich wohl auch, daß die klassischen Schriftsteller vor allem von der Verabscheuung der Lüge und von der Pflege der Wahrhaftigkeit bei den Persern berichten,[1] und daß *aša* von Plutarch durch ἀλήθεια wiedergegeben, Ardībahišt von Al-Bērūnī (ed. Sachau 219, l. 17 ff.; vgl. auch Andreas und Wackernagel, Nachr. Gött. Ges. Wiss., phil.-hist. Kl. 1911, 28 f.) durch ,die Wahrheit (*aṣ-ṣidq*) ist gut' übersetzt und als Engel bezeichnet wird, dessen Amt es ist, die Wahrheit gegenüber der Lüge, den Aufrichtigen gegenüber dem Falschen offenkundig zu machen.

Es ergibt sich also nicht nur aus der Vergleichung der vedischen und awestischen Verhältnisse, sondern auch noch aus dem Awesta selbst, daß ,Lüge' und ,Wahrheit' nur einen Teil der Begriffsinhalte von *druj* und *aša* wiedergeben,[2] und damit

χvēš drōžan kard, wo es sich um Menschen handelt, denen die Zungen abgeschnitten worden sind, weil sie nicht Wort gehalten oder weil sie gelogen haben, ist, wie schon aus der transitiven Konstruktion hervorgeht, eher das Betrügen als das Belügen der Erdgöttin, bezw. seiner selbst gemeint. Auch √*druj*, *drauga*, *draujana* in den altpersischen Inschriften meinen zunächst das Betrügen und erst in zweiter Linie, bei der Anwendung auf die Rede, das Lügen.

[1] Bemerkenswert ist die Mitteilung Xenophons, Kyrup. I, 2, 6, daß die persischen Knaben in den Schulen ,Gerechtigkeit' (δικαιοσύνην) lernen. Auf diese Stelle hat schon Rapp, ZDMG 20, 117 aufmerksam gemacht.

[2] Auch das mittelpersische *rāst* bedeutet vor allem ,recht, gerecht' und nur, wenn es sich auf die Rede bezieht, ,wahr'. Ich erwähne nur Ard. V. N. 27, 5: *druvand mard kēš ... kavīž u dōlak u sang u andāžak nē rāst dašt* ,ein betrügerischer Mensch, von dem ... unrechtes Trocken-, Flüssigkeitsmaß, Gewicht und Längenmaß angewendet wurde'. *Rāst* deckt sich darin mit dem Worte *ṣedeq* in der Bibelstelle Levit. 19, 36: ,rechte Wage, rechte Gewichtssteine, rechtes Trocken- und Flüssigkeitsmaß' (vorher ist auch vom Längenmaß die Rede). Auch das mit *ṛta-aša* verwandte armenische *ardar* (արդար) bedeutet in erster Linie ,gerecht, recht, richtig'. Demgemäß entspricht dem hebr. *ṣedeq* in der armenischen Bibelübersetzung immer *ardar* oder *ardaruthiun*, so in der eben zitierten Stelle Levit. 19, 36, ferner Ps. 23, 3 (Pfade der Gerechtigkeit), Ps. 15, 2 (,der Gerechtigkeit übt und Wahrheit spricht', wo צדק durch *ardaruthiun*, אמת durch *čšmartuthiun* ,Wahrheit' wiedergegeben wird), Ps. 9, 9 (,er richtet ... mit Gerechtigkeit') usw. In Verbindung mit Ausdrücken des Redens nimmt *ardar* dann auch die Bedeutung ,wahr' an, so in *ardara-ban* ,wahrsprechend' (wie *čšmarta-ban*) oder Ps. 52, 5, wo *ardaruthiun* ebenso wie *ṣedeq* im hebräischen Text in der Verbindung mit einem Ausdruck des Redens im Sinne von ,Wahrheit' gebraucht wird.

auch, daß das awestische Aša ebenso wie das *vedische Ṛta* alle Arten des sittlichen Verhaltens einschließt.

Daß das Aša gleich dem Ṛta auch kultische Bedeutung besitzt und sich auf die richtige Erfüllung aller religiösen Pflichten bezieht, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Das Awesta gestattet uns aber, über diese allgemeine Feststellung hinauszugehen. Es läßt sich nämlich noch aus den Gāϑās nachweisen, daß das Aša in dieser Bedeutung, und nicht etwa in moralischem Sinne, zum Feuer in derselben Beziehung gestanden hat wie das Ṛta zu Agni, d. h. daß das durch Aša bezeichnete Recht in seiner Anwendung auf das rechte kultische Verhalten sich insbesondere in der Verehrung des Feuers durch Gebet und Opfer manifestiert. Ich meine Y. 43, 9: *at̰ ā ϑwahmāi āϑrē rātąm nəmaŋhō | ašahyā.mā yavat̰ isāi manyāi* ‚bei der Deinem Feuer andachtsvoll gespendeten Gabe will ich des Aša zumal, so sehr ich's vermag, eingedenk sein‘. Wir haben es hier gewiß nicht mit einer zufälligen gleichzeitigen Erwähnung des Feuers und des Aša zu tun. Die Bemerkung, er wolle beim Opfer nach Kräften des Aša gedenken, besagt offenbar — oder es liegt ihr doch wenigstens der Gedanke zugrunde —, daß der Prophet gewillt sei, das Opfer in strengstem Einklang mit den Forderungen des Aša, des Inbegriffs alles Rechten, einschließlich des rechten kultischen Verhaltens, darzubringen. Es ist

— Hier sei noch angemerkt, daß die Bedeutung ‚rechtmäßiger Anspruch; . . . das (höchste) Anrecht, d. i. das auf das ewige Gut (Paradies) und dieses selbst‘, die Bartholomae, Air. Wtb. 233 für *aša* noch ansetzt, ebensowenig zurecht besteht wie Geldners Bedeutungsangabe ‚rechte Zeit‘ für *ṛta*. Wenn B. diese Bedeutung für die Stellen annimmt in denen von dem erstrebenswerten Besitz oder von der Erwerbung des Aša die Rede ist, so ist doch überallda ebendasselbe Aša, als ‚Recht‘ oder als Gottheit, gemeint, von dem es an anderen Stellen heißt, daß der Prophet lehren wolle, es zu suchen (Y. 28, 4), daß er es zu schauen wünsche (5; 43, 10) und die Irrgläubigen hindern werde, es zu schauen (32, 12), daß des Frommen Seele sich mit ihm vereinigt (31, 2), während der Böse die Gemeinschaft mit ihm nicht anstrebt (44, 13). Erwerbung und Besitz des Aša ist nicht Erlangung eines ‚Anrechtes‘ auf das Paradies, sondern ein Leben gemäß den Forderungen des A. und andrerseits die Vereinigung mit dem göttlichen Aša (gleichwie mit den anderen göttlichen Gefährten des Ahura M.) im Paradiese, ‚die freudereichste Gemeinschaft mit Aša‘ (49, 8). Die Bedeutung ‚das (höchste) Anrecht‘ ist auch bei *ašavan* usw. durchaus entbehrlich.

nicht anders, als wenn der vedische Fromme in der Darbringung des Opfers die Erfüllung des Ṛta sieht. Gemahnt nicht unsere Gaϑastelle geradezu an ṚV. V, 12, 6: *yás te agne námasā yajñám íṭṭa ṛtáṃ sá pāty aruṣásya vṛ́ṣṇaḥ* (‚wer mit Andacht, o Agni, dein Opfer ehrt, der hütet das Recht des rötlichen Stieres‘)? Da in der Gaϑastelle ausdrücklich vom Opferfeuer die Rede ist — zu *rātąm nəmaŋhō* vergleiche man etwa ṚV. IV, 7, 7: *agnír námasā rātáhavyaḥ . . . ṛtávā* —, darf dieses Feuer nicht mit dem in den Gaϑas einige Male erwähnten eschatologischen Feuer verwechselt werden, durch das Ahura M. ebenso wie durch das geschmolzene Metall die Belohnungen an die ‚beiden Parteien‘, die Anhänger des Aša und der Druj, verteilen wird. Auch zu diesem Feuer, das am Tage des Gerichtes in Funktion tritt, steht das Aša in Beziehung. Und zwar besteht sie nicht nur darin, daß das Gericht unter Mitwirkung des Aša (aber auch der Arəmati: Y. 47, 6) stattfindet, sondern vor allem darin, daß durch die Wirksamkeit des Feuers (und des Vohu Manah) das Aša, d. h. das Reich des Aša, zur Vollendung gelangen wird (46, 7). Von diesem Verhältnis des Aša zum Feuer des Gerichtes ist natürlich die Beziehung des Aša zum Opferfeuer völlig verschieden. Aber wenn auch die Lehre von dem eschatologischen Feuer und vom Kommen des Reiches des Rechtes und der Gerechtigkeit wie die Idee der himmlischen Buchhaltung, der ‚Brücke des (die Guten und Bösen) Scheidenden‘ und manches andere von Zaraϑuštra in die iranische Religion neu eingeführt worden ist, so erinnert doch die in Verbindung mit dem Gerichtsfeuer gebrauchte Bezeichnung des Feuers als *asā.aojah* (‚durch das Aša Kraft besitzend‘: Y. 43, 4) und *aojōŋhvant ašā* (34, 4) allzusehr an das aus der Vorstellungswelt der Adityas, der Hüter des Rechtes, auf Agni und andere Götter übertragene Epitheton *ṛtāvṛ́dh* (‚durch das [kultische, im Opfer sich manifestierende] Recht erstarkend‘),[1] als daß man nicht

[1] *Ṛtāvṛ́dh* bedeutet weder ‚sich am Ṛ. freuend‘, noch auch, wie Geldner (Glossar) angenommen hat, ‚die Wahrheit, den wahren Glauben stärkend, glaubensstark, den rechten Wandel fördernd, fromme Werke mehrend‘. Denn die Adityas sind nicht nur im Recht geboren (*ṛtájāta*), sondern auch durch das Recht erstarkt (vgl. auch VII, 60, 5: *ṛtásya vāvṛdhur duroṇé*), von Soma heißt es IX, 108, 8: *ṛténa* (in kultischer Bedeutung) *yá ṛtájāto vivāvṛdhé* und IX, 70, 1: *yád ṛtair ávardhata*, von Agni II, 2,

vermuten dürfte, daß auch *ašā.aojah* noch aus einer Verknüpfung des in kultischem Sinne verstandenen Aša mit dem Opferfeuer stamme. Wir hatten ja schon Gelegenheit, darauf hinzuweisen, daß durch die Hülle, welche die neuen zoroastrischen Lehren über die früheren Religionsformen gebreitet haben, ab und zu noch vereinzelte Reste älterer Vorstellungen (wie der Vorstellung von dem kosmischen Aša, von den himmlischen Pfaden des Aša und gewisser Schuldvorstellungen, vgl. p. 174 ff.) durchschimmern, und einige andere Fälle dieser Art werden wir noch kennen lernen. Solche ältere Vorstellungen mögen sich zum Teile unbemerkt eingeschlichen haben, andere hatten sich gewiß noch lebendig erhalten und sind nur infolge des Nachdruckes und der Ausführlichkeit, mit der die neuen Lehren vorgetragen wurden, in den Hintergrund gedrängt worden. Aber selbst wenn meine Vermutung über *ašā.aojah*, die doch wohl manches für sich hat, nicht berechtigt sein sollte, würde schon die oben erwähnte Gaϑastelle Y. 43, 9 für die Annahme ausreichen, daß die dem Verhältnis des Ṛta zu Agni entsprechende Beziehung des kultischen Aša zum Opferfeuer in der gaϑischen Religion noch lebendig gewesen ist. Diese Annahme wird noch durch den Umstand gestützt, daß uns auch im jüngeren Awesta Aša und das Feuer (Ātar) in engster Verbindung miteinander begegnen. Ātar wird ja als *ašavan* und *ašahe ratu* (,Meister des A.') bezeichnet; das Brennholz, das man ihm bringt, soll dem Aša gemäß (*ašaya*) oder nach der Vorschrift des Aša (*ašahe bərəja*) zurechtgemacht sein (Y. 62, 9 f.; Videvd. 18, 27); Ātar schafft (Yt. 10, 3) demjenigen, welcher den Miϑra nicht betrügt, den geradesten Pfad (*razištəm pantąm*), d. i. den Pfad des Aša

1: *yajñéna vardhata . . . agním* und von Indra VIII, 89, (100), 4: *ṛtásya mā pradíśo vardhayanty, ādardiró bhúvanā dardarīmi.* In *ṛtāvṛ́dh* hat *-vṛdh* dieselbe Bedeutung wie in *namovṛ́dh*, das (trotz I, 171, 2: *námasa íd vṛdhásaḥ*) ,durch Gebet stark werdend' bedeutet und nicht, wie Geldner (Glossar) seltsamerweise angibt, ,den Respekt erhöhend' (!) [zu III, 62, 17 f. von Mitra und Var.: *namovṛ́dhā . . . yónāv ṛtásya sīdatam . . . ṛtāvṛdhā*] und die ,ehrfurchtsvolle Bitte erhöhend, ihr Nachdruck gebend' [zu III, 43, 3: *á no yajñám namovṛ́dham . . . yāhi*]. Es genügt der Hinweis auf V, 11, 5 (Agni): *tvám giraḥ sindhum ivāvánīr mahīr a pṛṇanti śávasā vardháyanti ca* und VIII, 6, 35: *índram ukthāni vāvṛdhuḥ samudrám iva sindhavaḥ* (21: *tvám . . . káṇvā ukthéna vāvṛdhuḥ* | *tvám sutāsa índavaḥ*).

(vgl. Y. 68, 13: *razištahe paϑō . . . yō asti razištō ā ašāṯ vahištəmča ahūm ašaonąm* und 33, 5: *ašāṯ ā ərəzūš paϑō*), und Ātar erscheint öfter (Y. 2, 4 usw.) unmittelbar neben dem Aməša Sp. Aša Vahišta. Mögen auch die anderen Götter und Dinge, die der Welt des Aša angehören, das Beiwort *ašavan* erhalten, so spricht doch die Übereinstimmung des Ātar und des Agni dafür, daß die im jüngeren Awesta vorliegende Verknüpfung des Ātar mit dem Aša in alte Zeit zurückreicht. Auch dem Agni wird ja außer *ṛtájāta, ṛtacít, ṛtāvṛ́dh* usw. öfter das Beiwort *ṛtávan* beigelegt; die dem Ṛta gemäß Handelnden (*ṛtāyávaḥ*) sind es, die ihn entzünden (ṚV. V, 8, 1); von der Milch des rechten (Werkes: *ṛtásya*) strotzend führt Agni[1] (das Opfer) auf den geradesten Pfaden des Rechtes (d. i. des rechten kultischen Handelns: *ṛtásya pathíbhī rájiṣṭhaiḥ*: I, 79, 3), wie die Ādityas das Opfer auf geradem Pfade (*ṛjúnā pathā́*) führen (I, 41, 5), er wird aufgefordert, die Pfade des Rechtes (X, 110, 2) oder auf dem Pfade des Rechtes die Opferspeise mit Gebet den Göttern (X, 70, 2) schmackhaft zu machen, und der das Opfer fördernde Agni wird (I, 128, 2) auf dem Pfade des Rechtes mit Gebet und Trankopfer befriedigt (?); und wie Ātar öfter unmittelbar neben dem Aməša Sp. Aša Vahišta erwähnt, ja sogar einmal — eben infolge dieser engen Verbindung mit Aša V. — zu den Aməša Sp. gezählt wird (vgl. oben p. 88), so steht auch Agni zu den Ādityas Varuṇa und Mitra in naher Beziehung. Und zwar wird er nicht nur öfter unmittelbar neben ihnen erwähnt (z. B. III, 4, 2; V, 49, 3; VI, 50, 1; VI, 51, 10: *sukṣatráso váruṇo mitró agnír ṛtádhītayaḥ*; VII, 39, 7 und 62, 3: *ṛtávāno váruṇo mitró agníḥ*; 62, 2: *prá no mitrā́ya váruṇāya vocó 'nāgaso aryamṇé agnáye ca*), es werden auch Epitheta (*ṛtávan, ṛtāvṛ́dh, ṛtádhīti, ṛtásya gopā́, pūtádakṣa* usw.) sowie der Pfad des Ṛta und manche andere Vorstellung von ihnen auf Agni übertragen, ja er wird bekanntlich sogar mit Varuṇa und Mitra identifiziert. Über das Wesen und den Ursprung dieses Verhältnisses des Agni zu Varuṇa und Mitra und damit zu den Ādityas überhaupt gibt wohl am besten und deutlichsten Aufschluß die Stelle

[1] Unmögliches bietet Geldner, Ved. Stud. 3, 48: ‚So oft er (der Wagen) von der zeitgemäßen (!) Milch (d. h. dem Regen) strotzt, so lenken sie ihn auf den . . .'

X, 8, 5: *bhúvaś cákṣur mahá ṛtásya gopá bhúvo váruṇo yád ṛtáya véṣi* (,du — Agni — bist das Auge und der Hüter des großen Rechtes, du bist Varuṇa, wenn du dich dem rechten [kultischen Tun, d. i. dem Opfer] zuwendest'). Denn da ,das Auge' das zum kosmischen Ṛta in Beziehung stehende Sonnenauge (vgl. p. 147f.), das Auge des Varuṇa und Mitra oder des Bhaga[1] und ,das große Ṛta' das kosmisch-moralische Ṛta der Ādityas ist, so besagt diese Stelle offenbar, daß Agni infolge der Identität des kultischen mit dem kosmisch-moralischen Ṛta als Träger des kultisceben Ṛta mit Varuṇa, dem vornehmlichsten Träger des kosmisch-moralischen Ṛta, geradezu identisch wird. Mag bei dieser Identifikation des Agni mit Varuṇa und Mitra auch die Erwägung mitgespielt haben, daß Agni mit diesen Göttern durch Wesensverwandtschaft, d. i. durch die Gemeinsamkeit der Lichterscheinung, verbunden ist,[2] so ergibt sich doch wohl auch aus den hierher gehörigen Stellen des Atharva V. und der brahmanischen Literatur nicht, wie Hillebrandt, Ved. Myth. III, 71ff. nachzuweisen versucht hat, daß die Identifikation auf der ,Betrachtung Agnis als einer Form des Mondes' (d. i. des Varuṇa) beruht. Viel wahrscheinlicher ist denn doch, daß zur Gleichsetzung Agnis mit Varuṇa und Mitra in erster Linie die Gemeinsamkeit der Ṛta-Vorstellung und der Umstand geführt haben, daß die beiden großen Sphären des in der Natur und im sittlichen Verhalten der Menschen wirkenden Ṛta, dessen Träger Varuṇa und Mitra sind, und des dem kultischen Tun als Richtschnur dienenden Ṛta, dessen Träger und Hüter insbesondere Agni ist, sich ergänzen, sich berühren und — wie das häufige Ineinanderfließen der verschiedenen Bedeutungen des Ṛta und die Gemeinsamkeit der Phraseologie beweisen — einander durchdringen.

Das Ṛta und das Aša stimmen also nicht nur in ihren Bedeutungen sowie darin überein, daß *druh* (,Trug') ebenso

[1] Vgl. auch I, 115, 1: *úd āgāt . . . cákṣur mitrásya váruṇasyāgnéḥ.*

[2] Die in Betracht kommenden Stellen des ṚV. sprechen dafür, daß hiebei doch auch ,pantheistische Neigungen' und eine immer mehr um sich greifende Vorliebe für derartige Identifizierungen eine Rolle gespielt haben. Man vergleiche z. B. V, 3, 1f.: *tvám agne váruno jáyase yát tvám mitró bhavasi yát sámiddhaḥ | tvé viśve . . . devás tvám índro . . . tvám aryamá bhavasi* . . .. Ähnlichkeit der Erscheinung VII, 88, 2: *agnér ánīkam váruṇasya maṃsi.*

innerhalb des Vorstellungskreises der Ādityas dem *ṛta* als Gegensatz gegenübersteht wie *druj* dem *aša* im Vorstellungsbereich des Götterkreises, der später den Namen **Aməša** Sp. führt. Der Verknüpfung des kultischen Ṛta mit Agni entspricht die des kultischen Aša mit Ātar und der nahen Beziehung des Agni zu den Ādityas Varuṇa und Mitra die des Ātar zu dem Aməša Sp. Aša Vahišta. Es ist allerdings möglich, daß die Beziehung des Ātar zu dem Aməša Sp. sich erst später aus der Verbindung des Ātar mit dem kultischen *aša* entwickelt hat. Da aber die Gaθas den Begriff des *aša* nicht scharf von seiner Personifikation unterscheiden, ist es doch wahrscheinlich, daß schon in dem ältesten Stadium der Religion des Zaraθuštra Ātar zur Personifikation des *aša* in Beziehung gestanden hat, daß also in der Verbindung mit Ātar diese Personifikation an die Stelle des den Ādityas Varuṇa und Mitra entsprechenden Trägers des Ṛtabegriffes getreten war. Daneben hat sich aber auch noch die der Beziehung des Agni zu V. und M. entsprechende Beziehung des Ātar zu Ahura M., die offenbar ebenfalls mit dem Verhältnis des Ātar zum kultischen *aša* zusammenhängt, in der Vorstellung erhalten, daß Ātar der Sohn des Ahura M. (so oder ‚der A. des Ah. M.' im jüngeren Awesta, ‚Dein A.' in den Gāθās) sei, erhalten. (Über Agni als *gárbha ásurāḥ* vgl. später zur Frage der Identität des Varuṇa mit Ahura M.). Aus der Innigkeit des Verhältnisses von Agni zu den zwei Ādityas und von Ātar zu Aša V. erklärt es sich denn auch, daß Agni mit Varuṇa und Mitra identifiziert und Ātar gelegentlich sogar zu den Aməša Sp. gerechnet wurde. Aus diesen Übereinstimmungen ergibt sich aber auch, daß das Ṛta und das Aša in allen ihren Bedeutungen und Anwendungen — ebenso wie ihre Gegensätze *druh* und *druj* — gemeinsamen Ursprungs sind, daß also auch die Verknüpfung des Feuers mit dem Ṛta-Aša und die des Feuergottes mit den Ādityas auf der einen und mit einem Aməša Sp. sowie mit Ahura M. auf der anderen Seite in die indo-iranische Zeit zurückreichen. Da nun die indo-iranische Herkunft dieses Feuergottes sich auch sonst noch beweisen läßt,[1] so ist damit auch ein neuer

[1] Auf einige bisher nicht erkannte Tatsachen, die hierher gehören, sei noch aufmerksam gemacht. Während unser Awesta von den alten Mythen, die sich an die Gestalt des Feuergottes geknüpft haben, nur

Beweis für die schon infolge der Gemeinsamkeit der Vorstellung vom Ṛta-Aša wahrscheinliche Verwandtschaft der Ādityas und der Aməša Sp. gegeben.

wenig bewahrt hat, überliefert es aus dem Feuerkult eine Anzahl von Zügen, die Ātar und Agni gemeinsam sind und die ursprüngliche Verwandtschaft des indischen und des iranischen Gottes bezeugen, wie die Übereinstimmungen des Soma und des Haoma und charakteristischer Einzelheiten ihrer Kulte deren enge Verwandtschaft beweisen (vgl. Oldenberg, Rel. d. Veda[2], p. 29 u. 342ff.). Oldenberg hat schon darauf hingewiesen, daß das *barhís* und das *barəsman*, die im Ritual des vedischen wie des awestischen Feueropfers eine gleich hervorragende Stelle einnehmen, auch durch die Verbindung dieser Ausdrücke mit der √*star* (*stīrṇábarhis*: *stərətō.barəsman* usw.) als zusammengehörig erwiesen werden. Eine ebenso wichtige Handlung wie das Ausbreiten des Barhis und des Barəsman ist aber auch das Herbeibringen des Brennholzes. Wer für das Feuer das Brennholz herbeibringt (ṚV. IV, 2, 6 u. 12, 2: *idhmáṃ yás te jabhárat*; Y. 62, 9f.: *yezi.šē aēm baraiti aēsməm va ašaya bərətəm barəsma vā ašaya frastarətəm . . ., yō ahmāi aēsməm baraiti* usw.), wird von Agni wie von Ātar reich belohnt. Agni und Ātar werden ferner dadurch verbunden, daß unter ihren Segnungen zahlreiche Söhne und viel Vieh eine große Rolle spielen (VI, 6, 7: *rayíṃ puruvīram*; 5, 7: *rayíṃ . . . suvīram*; 1, 12: *nṛvád . . . dhehy asmé bhū́ri . . . paśvā́ḥ* usw.; Y. 62, 10 segnet Ātar den Frommen: *upa.ϑwa hax̌šōit gəuš vqϑwa, upa vīrangm pourutās*). Noch bedeutsamer ist, daß der Ātar des Hauses, das Herdfeuer, in ähnlicher Weise verehrt und gehegt worden ist wie der im Hause des vedischen Frommen entzündete Agni. Wie dieser *gṛhápati* genannt wird, heißt Ātar *nmānō.pati* (vgl. schon W. Geiger, Ostiran. Kult. 472, Anm. 3). Er wird aber auch als lieber Freund (*frya*) bezeichnet (Pursišn. XVII = Darmest., Le Zend-Av. III, 57: ‚Nennet mich, den Ahura M., nicht Freund in dem Hause . . ., wo nicht mein Ātar . . . Freund ist‘), wie Agni als *priyá* (z. B. VI, 1, 6: *priyó vikṣú . . . dáma á dīdivā́ṃsam*). Aus Y. 13, 2: *fryehē vāzištahē . . . astōiš ratūm . . . ātrəm* darf man ferner schließen, daß auch Ātar selbst als ‚lieber Genosse‘ (Gast im Hause: *fryō astiš*) bezeichnet worden ist, wie Agni oft zutraulich der ‚liebe Gast‘ genannt wird (z. B. VI, 2, 7: *priyó no átithiḥ*; 15, 6: *priyáṃ-priyaṃ vo átithim*; V, 18, 1 u. VIII, 63 (74), 1: *purupriyó viśáḥ . . . átithiḥ*; V, 1, 9; I, 73, 1: *átithir ná priṇānáḥ*; auch VII, 42, 4: *súprīto . . . dáma á*; VIII, 23, 13: *viśpátiḥ . . . súprītaḥ*). Daraus folgt weiter, daß *vohu.fryāna*, die Bezeichnung einer der fünf Feuerarten, ein altes Epitheton des im Hause verehrten Feuers gewesen ist und etwa ‚guter Freund‘ (Skr.-Übers. *uttamasakhā*) bedeutet. Ähnliches gilt aber auch für die anderen Feuerarten. Agnis Epitheton *vājín*, auch *vājíntama*, entspricht der Name des Feuers *vāzišta*, denn dieses Wort hat auch in den Stellen Y. 31, 22: *hvō tōi . . . vāzištō arəhaitī astiš* und 70, 4: *buyama ahurahe . . . frya vāzišta astayō* (vgl. ṚV. VIII, 73 (84), 1

Nicht nur der Vollständigkeit wegen, sondern auch und vor allem, um die Übereinstimmung des Aša mit dem Ṛta noch augenfälliger zu machen, lasse ich noch die Zusammenstellung einer Anzahl von einander entsprechenden vedischen und awestischen Wendungen folgen, deren Gleichartigkeit nur durch die Annahme erklärt werden kann, daß das Ṛta und das Aša alle gemeinsamen Züge von einem schon in indo-iranischer Zeit mit ihnen ausgestatteten Ṛta geerbt haben. Wie schon längst erkannt ist, entspricht dem vedischen Ausdruck *khám ṛtásya* (II, 28, 5: ‚Löse von mir die Sünde . . ., wir wollen dir, o Varuṇa, den Quell des Rechtes stärken; nicht soll mir, während ich das Gebet webe, der Faden abgerissen werden‘) im Awesta *ašahe χå* (Y. 10, 4 von dem auf dem Berge wachsenden Haoma: ‚Und du bist wahrlich des Rechtes Quell‘). Die indo-iranische Herkunft dieser Ausdrücke wird natürlich nicht dadurch in Frage gestellt, daß in der vedischen Stelle das moralische Ṛta gemeint ist (die nachfolgende Erwähnung des Gebetes läßt auch das Hineinspielen der kultischen Bedeutung als möglich erscheinen), das Aša der awestischen Stelle aber offenbar kultische Bedeutung hat. Diese Stelle ist aber auch deswegen von besonderem Wert, weil sie die Feststellung einer weiteren Übereinstimmung des Soma und des Haoma gestattet, deren engste Zusammengehörigkeit ja schon durch eine größere Anzahl gemeinsamer Züge (vgl. Oldenberg, Rel. d. V.², p. 29 und oben

u. 8: *préṣṭhaṃ vo átithiṃ . . . priyám . . . . . . vājinam*) nichts mit ai. *vāhiṣṭha* (Barthol. Wtb.) zu tun. Den Namen des Feuers *urvāzišta* [zu *urvād* (Yt. 13, 93 neben √*vaχš* ‚wachsen‘)] schließe ich an ai. *vrādh* ‚stark sein‘ an und verweise auf V, 6, 7: *táva . . . agne arcáyo máhi vrādhanta vājínaḥ* und I, 150, 3: *sá . . . mártyo . . . vrádhantamo* (von Agnis Verehrer). Zu dem Namen *spəništa* sei daran erinnert, daß Agni die Attribute *pányas* und *pániṣṭha* (oben p. 8) erhält. Die Bezeichnung *bərəzi-savah* entspricht einem nicht mehr belegbaren Kompositum *bṛhat* + *śavas*, nur daß in dem aw. *savah* von den in der ai. √*śū* enthaltenen Bedeutungen ‚zunehmen‘ und ‚stark sein‘ die erste festgehalten ist. Vgl. von Agni V, 6, 9: *śavasas pate*; I, 145, 1: *vā́jasya śávasaḥ . . . pátiḥ*; 127, 11: *śáviṣṭha . . . ugró ná śávasā* usw. Auch die in der Pählävîliteratur auftauchenden Namen *bahrām* und *gušnasp* gehören hierher. Denn *bahrām* (aus *vərəϑrayna*) erinnert an Agnis Epitheta *vṛtrahán* und *-hántama* und *gušnasp* (aus **varəšan* + *aspa*, ai. *vṛṣaṇaśvá*) daran, daß auch Agni Hengste (*vṛ́ṣaṇaḥ*) als Rosse hat (vgl. IV, 2, 2; 6, 9). Dazu kommt schließlich *nairyō.saṅha* = *nárāśaṃsa*.

p. 75 ff.) erwiesen ist. Denn diese Beziehung des Haoma zum Aša deckt sich mit der im R̥V. überaus häufig vorkommenden Verbindung des Soma mit dem R̥ta. Wie in der Darbringung des Feueropfers, so manifestiert sich das kultische Aša auch in der Bereitung und Opferung des Soma. Darum erhält auch Soma gleich Agni die aus dem Vorstellungsbereich der Ādityas stammenden Epitheta *r̥tájāta*, *r̥tásya gopā́*, *r̥tā́van*, er wächst durch das R̥ta (IX, 108, 8; vgl. *r̥tāvŕ̥dh*), sein Saft fließt den Pfad des R̥ta entlang, der Ort seiner Zubereitung ist der Schoß (*yóni*) des R̥ta und er wird darum wie Agni auch Sproß (*gárbha*) des R̥ta genannt. Es ergibt sich also, daß nicht nur der Ausdruck ‚Quelle des Rechtes', sondern auch die Beziehung des Haoma zum Aša und die des Soma zum R̥ta aus der indoiranischen Zeit stammen.

Ich habe schon darauf hingewiesen, daß der gerade und geradeste (*r̥jú* : *ərəzu*; *rájiṣṭha* : *razišta*) Pfad des R̥ta in dem Pfade des Aša seine Parallele hat und daß gemäß der dreifachen Bedeutung des Aša auch der Pfad des Aša einen himmlischen Pfad, den Weg rechten sittlichen Wandels und rechten kultischen Verhaltens bezeichnet (pp. 177; 189 f.). Dazu kommt noch, daß wir auch im Awesta der Vorstellung von der guten, leichten Gangbarkeit dieses Pfades begegnen. Die gut gangbaren (*χ"aēta*) Pfade des Vohu Manah, die durch Aša zu lehren, Ahura M. (Y. 34, 12) angefleht wird, sind ebenso wie die Pfade des Vohu M. in Y. 51, 16 ursprünglich gewiß Pfade des Aša. Und wenn Yt. 10, 68 die der Verehrung des Mazda dienende Religion dem Miϑra die Pfade zu gutem Gehen bereitet (*χ"ite paϑō rāδaiti*), so ist hier offenbar die der Verehrung des Mazda dienende Religion an die Stelle des Aša getreten. Diese himmlischen, von dem in den Naturvorgängen wirkenden Aša gelenkten Pfade des Miϑra aber sind zweifellos identisch mit den den Ādityas zugeschriebenen gut gangbaren, himmlischen Pfaden des R̥ta. Da nun auch die Pfade des Aša, auf welchen die gerechten Menschen wandeln, als gut gangbar bezeichnet werden, so haben offenbar die Iranier ebenso wie die Inder (vgl. p. 168) diese irdischen Pfade als Abbilder der himmlischen betrachtet. Diese Abhängigkeit des irdischen von dem himmlischen Pfade des Aša ergibt sich ja auch daraus, daß Miϑra auch die Pfade derjenigen, welchen die Miϑrabetrüger nachstellen, beschützt (Yt. 10,

40), d. h. die Pfade des Aša gut gangbar macht, wie die Pfade des Ṛta gut gangbar sind, wenn Mitra, Aryaman und Varuṇa Beschützer sind (VIII, 31, 13). Die Vorstellung, daß der himmlische und der irdische Pfad des Rechtes gut gangbar seien, ist also ein Erbteil aus der indo-iranischen Zeit, obwohl die Inder und die Iranier für ‚gut gangbar' verschiedene Ausdrücke gebrauchen, jene *sugá*, diese *χ^vaēta* und den dativischen Infinitiv *χ^vite*. Daß auch der dem Ausdruck *χ^vite* nah verwandte Dativ *suvitáya*, der im ṚV. zumeist nur die abgeleitete Bedeutung ‚zum Wohlergehen' hat, als Bezeichnung für die gute Gangbarkeit des Pfades des Ṛta angewendet worden ist, ersieht man noch aus I, 90, 4: *ví naḥ patháḥ suvitáya ciyántv índro . . . pūṣá bhágaḥ* (in 1 ist von der richtigen Führung durch Varuṇa, Mitra, Aryaman die Rede) und V, 80, 2ff. (von Uṣas): *sugán patháḥ kṛṇvati . . . pathó rádantī suvitáya . . . ṛtásya pánthām ánv eti sādhú.*[1]

Schon Darmesteter hat (Orm. et Ahr. 15) bemerkt, daß *ašəm . . . hapti* (Y. 31, 22 von dem Gutgesinnten, der das Aša durch Wort und Tat aufrecht erhält oder pflegt) dem ved. *ṛtasáp* entspricht (vgl. I, 179, 2: *yé . . . pū́rva ṛtasápa . . . ávadann ṛtáni*; VI, 21, 11 und 50, 2 von den Göttern: *ṛtasápaḥ satyáḥ . . . agnijihváḥ*; VII, 56, 12 von den Maruts: *ṛténa satyám ṛtasápa āyan*; X, 66, 8 von den Göttern: *dhṛtávratāḥ kṣatríyāḥ . . . | agníhotāra ṛtasápo adrúhaḥ*; X, 154, 4 von den Pitaras: *ṛtasápa ṛtávāna ṛtāvṛ́dhaḥ*). Die Verbindung von *ṛtá* mit *sap* kommt aber nicht nur in der Form des Kompositums vor. Die frommen Verehrer des Agni sind *ṛtám* und *ṛtá sápantaḥ* (I, 68, 4; 67, 8; vgl. auch V, 12, 2: *ṛtáṃ sapāmi*), die des Indra (II, 11, 12) *ṛtayá sápantaḥ*, und Mitra und Varuṇa wird nachgerühmt (V, 68, 4): *ṛtám ṛténa sápantā . . . | adrúhā devaú vardhete* (in V. 1: *ṛtáṃ bṛhát*). Es kann darnach nicht bezweifelt werden, daß zwischen dieser offenbar in der Ādityareligion heimischen Verbindung von *ṛtá* und *sap* und dem awest. *ašəm haptī* ein ebenso alter und enger Zusammenhang besteht wie etwa zwischen

[1] Yt. 10, 68: *χ^vite paϑō rāδaiti*, wonach die Religion, ursprünglich das Aša, dem Miϑra, d. i. der Sonne, die Pfade zu gutem Gehen bereitet, erinnert überdies durch Inhalt und Ausdruck an ṚV.-Stellen wie *váruṇaś cakára sū́ryāya pánthām ánvetavá u* (I, 24, 8), *rádat* (es furchte) *pathó váruṇaḥ sū́ryāya* (VII, 87, 1) u. a. m.

ṛtávan und *ašăvan*. Die Einwände, die Harlez (J. As. Sér. VII, T. XII, 168) gegen die Vergleichung erhoben hat, sind nichtssagend. Dieselbe Verwandtschaft besteht auch zwischen den Verbindungen von *ṛtá* mit *sac* (I, 152, 1: *ávātiratam ánṛtāni . . . ṛténa mitrāvaruṇā sacethe*; vgl. auch II, 41, 6: *ādityá . . . sácete ánavahvàram*) und von *aša* mit *hač* (z. B. Y. 34, 2: *yehyā urvā ašā hačaitē*; 60, 12: *aša vahišta . . . ϑwā haχma*; 44, 13: *nōiṯ ašahyā ādīvyeintī hačənā*; 32, 2: *mazdå . . . ašā huš.haχā*; 46, 13: *təm* [d. i. den Rechtgläubigen] . . . *ašā huš.haχāim* und 41, 3 von Ahura M.: *aša-ṇhačim*). Wenn neben der Vereinigung mit dem Aša auch von dem Sichanschließen an Vohu M. (Y. 32, 2: *sārəmnō vohū manaŋhā*; 49, 3: *vaŋhəuš sarə̄ . . . manaŋhō*) die Rede ist, so wird doch durch die vedische Parallele die Ursprünglichkeit der awestischen Verbindung von *aša* mit *hač* bewiesen.

Hierher gehören ferner *vedhá ṛtásya* (X, 86, 10 in kultischer Bedeutung) und *Ašavazdah*, der Name zweier frommer Opferer (Ἀρταουάσδης, vgl. Andreas, Nachr. Gött. Ges. W. 1911, 32);[1] (*prajám ṛtásya* [d. i. den Soma] . . . *prá yád bháranta* . . .) *ṛtásya váhasā* (VIII, 6, 2) und das Epitheton des Haoma *aša-vāzah* (Barthol., Air. Wtb. 254), sowie vielleicht noch manche andere Wendungen, von deren Anführung ich aber absehe, weil ihre Verwandtschaft nicht ebenso gewiß ist. Nur auf eine, wie mir scheint, sehr wichtige Parallele sei noch hingewiesen. In der oben (p. 187) erörterten Stelle Y. 43, 9: *ā ϑwahmāi āϑrē ratąm nəmaŋhō ašahyā.mā yavaṯ isāi manyāi*, aus der wir schon für die gāϑische Zeit die Beziehung des kultischen Aša zum Feuer erschlossen haben, liegt die Verbindung von *aša* mit √*man* vor, der wir auch noch in einigen anderen Stellen begegnen. Yt. 13, 147 heißt es von den Priestern, daß sie des guten Aša eingedenk sind (*āϑravanō . . . manyente vaŋhəuš ašahe*). Nach Y. 34, 8 wird für diejenigen, die des Aša nicht gedenken (*nōiṯ ašəm mainyantā*), Vohu Manah fern sein, und Vidēvd. 7, 78 ist von demjenigen die Rede, der des Aša gedenkend (*ašəm mainimnō*) und das Aša suchend es doch von sich fernhält. Der entsprechenden Verbindung von *ṛtá* mit √*man* begegnen wir aber im ṚV. X, 138, 1: *ṛtáṃ manvānā́ vy àdardirur valám* (von

[1] Vgl. auch Oldenberg, Ṛgveda zu X, 86, 10.

den Uśij oder Angiras, die durch Gebet und Lieder den Kuhstall öffnen). Und dieser Verbindung steht die von *ṛtá* mit $\sqrt{dhī}$ VII, 7, 6: *á yé me asyá dídhayann ṛtásya* (vgl. auch X, 67, 2: *ṛtáṃ śáṃsanta ṛjú dídhyānāḥ . . . yajñásya dháma prathamáṃ mananta* und III, 4, 7: *ṛtáṃ śáṃsanta ṛtám it tá āhur ánu vratáṃ . . . dídhyānāḥ*) sehr nahe, die auch in den Ausdrücken *ṛtádhīti* und *ṛtásya dhītí* vorliegt, obwohl in ihnen das *ṛtá* nicht Objekt des *dhī* ist. Wir dürfen also annehmen, daß auch die Verbindung von *ṛtá* und *aša*, insbesondere in kultischer Bedeutung, mit einem Verbum des Denkens in die indo-iranische Zeit zurückreicht.

Ich habe die zahlreichen Übereinstimmungen des Ṛta und des Aša in den mit ihnen verknüpften Vorstellungen und in den Formen des sprachlichen Ausdruckes dieser Vorstellungen hier vorgeführt, nicht um Beispiele zu häufen, sondern zu dem Zwecke, um an die Stelle der bloßen Behauptung, daß Ṛta und Aša identisch seien, den Beweis zu setzen, daß der Begriff des Ṛta schon in der indo-iranischen Zeit mit allen den Zügen und Beziehungen ausgestattet gewesen ist, die dem vedischen Ṛta und dem awestischen Aša in gleicher Weise eigentümlich sind. Die Ergebnisse dieser Vergleichung setzen uns in den Stand, in der Lehre des iranischen Propheten das Alte und Übernommene von dem Neuen zu unterscheiden, und wir vermögen festzustellen, daß Zaraθuštra hinsichtlich der Behandlung des Ṛtabegriffes nicht eben originell gewesen ist. Selbst dem Dualismus, den man als ein spezifisches Merkmal der Religion des Zaraθuštra hinzustellen pflegt, dem Gegensatz des *aša* und der *druj*, sind wir innerhalb des Vorstellungsbereiches der Ādityas in der Form des Gegensatzes zwischen dem *ṛtá* und der *druh* begegnet. Dieser Gegensatz zwischen dem *ṛtá* der Ādityas und der *druh* ist allerdings weit weniger scharf ausgeprägt, aber es ist doch unverkennbar, daß er im ṚV. schon in einer stark verblaßten Form auftritt, die noch verrät, daß er ehemals lebendiger gewesen ist und einen breiteren Raum eingenommen hat. Andrerseits hat Zaraθuštra den alten, scharfen Gegensatz zwischen dem Recht und dem Trug, der schon in der indo-iranischen Zeit in dem Ideenkreis einer den Ādityas entsprechenden Gruppe von Göttern fest verankert gewesen ist, weiter ausgebildet, lebendiger gestaltet und als einen Kampf

dargestellt, aus dem das Aša als Sieger über die Druh hervorgehen wird. Und auch in jeder der anderen mitgeteilten Parallelen liegt ein Beweis für den engen Anschluß des Propheten an ältere, aus der indo-iranischen Zeit ererbte religiöse Vorstellungen der Iranier.[1] So muß aus dem Umstand, daß auch das vedische *ṛtá* personifiziert worden ist (p. 160 u. 166; vgl. I, 75, 5: *yájā no mitrā́váruṇā yájā devā́n̆ ṛtáṃ bṛhát* mit Y. 34, 3: *at̰ tōi myazdəm ahurā nəmaŋhā ašāičā dāmā* und X, 66, 4: *áditir dyā́vāpṛthivī́ ṛtáṃ mahát . . .* | *devā́n̆ ādityā́n̆ ávase havāmahe* mit Y. 28, 3: *yə̄ vå ašā ufyānī manaščā vohū . . . mazdąmčā ahurəm . . . ā.mōi rafəδrāi zavə̄ng jasatā* usw.), gefolgert werden, daß auch die Personifikation des Aša nicht eine von Zaraϑuštra eingeführte Neuerung ist. Dieser Schluß wird noch durch die Tatsache gestützt, daß wir ja auch sonst noch im ṚV., und zwar vor allem unter den Ādityas selbst, Abstraktionen wie Dakṣa, Bhaga, Aṃśa, ferner Aditi, Aramati u. a. m. begegnen, von denen im Folgenden noch die Rede sein wird. Denn wenn bei Indern und Iranieru je eine Gruppe von Gottheiten vorhanden ist, die vor allem durch den Begriff des Ṛta mit seinen verschiedenen Bedeutungen und Beziehungen charakterisiert ist, einen mit dem Ṛta auf das engste verbundenen großen Gott (Varuṇa und Ahura M.) an der Spitze hat und im übrigen entweder eine Anzahl von Abstraktionen enthält oder nur aus Abstraktionen besteht, so muß es in der indo-arischen Zeit eine ähnlich beschaffene Göttergruppe gegeben haben, und die Abstraktionen, die sie enthalten hat, sind in der indischen

[1] Wie sehr Zaraϑuštra sich noch in den alten Vorstellungen bewegt, erkennt man auch noch deutlich aus Y. 50, 7: ‚Ich will Euch die schnellsten Renner schirren (*yaoǰā*) durch das In-Bewegung-Setzen (*ǰayāiš*) Eures Lobpreises, die breiten, starken, o Mazdā samt Aša und Vohu M., auf daß Ihr mit ihnen herbeikommet.‘ Denn dies erinnert an Stellen wie ṚV. III, 35, 4: *bráhmaṇā te brahmayújā yunajmi hárī . . . āśū* | *. . . indra . . . úpa yāhi sómam*; I, 82, 6; II, 18, 3: *hárī . . . rátha índrasya yojam āyaí sūkténa vácasā*. Und *ǰayāiš vahmahyā* entspricht der vedischen Verbindung von *jinv* mit *dhíyam* und *dhíyaḥ*, obwohl diese nur auf das Vorwärtsbringen und die Förderung des Gebetes durch die Götter angewendet wird. Diese Gāϑāstelle dürfen wir wie die oben erörterten Namen der awestischen Feuer zu den Überresten einer alten religiösen Poesie der Iranier zählen, die der vedischen Hymnendichtung besonders nah verwandt gewesen sein muß.

und in der iranischen Gruppe wenigstens zu einem Teile durch neue Abstraktionen ersetzt worden, oder es sind auch an Stelle einzelner indo-iranischer Gottheiten neue Abstraktionen hinzugekommen, die aber in ihrer begrifflichen Bedeutung innerhalb der indo-iranischen Gruppe eine wichtige Rolle gespielt haben dürften. Insofern ist die Ansicht (Oldenberg, ZDMG 50, 50 f.; Hillebr., Ved. Myth. III, 104), daß Dakṣa und Aṃśa junge Abstraktionen und Vohu Manah usw. rein zaraθuštrische Abstraktionen seien, nicht aufrecht zu halten. Das Ṛta ist also ebenso wie Aramati schon in der indo-iranischen Zeit eine göttlich verehrte Abstraktion gewesen. Und es kann keinem Zweifel unterliegen, daß diese Abstraktion gleich Kittu und Mišaru, den Söhnen und Dienern des babylonisch-assyrischen Sonnengottes Šamaš, nichts anderes ist als die in den Rang einer Gottheit erhobene Idee des Rechtes, das als Attribut eines höchsten Gottes, aber auch als eine über ihm stehende, die ganze Natur und das sittliche und kultische Verhalten der Menschen regierende erhabene Potenz vorgestellt worden ist und die Grundlage aller mit der indischen und mit der iranischen Göttergruppe verknüpften religiösen Vorstellungen bildet. Wenn man jedoch — wie ich meine, mit Unrecht — nicht zugestehen wollte, daß in den oben erwähnten zwei Stellen des I. und X. Buches des ṚV. eine schon in die älteste vedische Zeit zurückreichende Vergötterung des Ṛtabegriffes gleich dem göttlich gedachten Aša vorliege, so würden doch auch diese Stellen beweisen, daß mindestens die Ansätze zur Personifikation und Vergöttlichung des Ṛta schon in der indo-iranischen Epoche vorhanden gewesen sein müssen. Der Widerstand gegen die Annahme, daß derartige Vorstellungen schon einer so frühen Zeit angehört haben, beruht also auf einem Vorurteil, auf dem Dogma, daß in der alten Religion alles nur Mythologie sei und Abstraktionen nur von Priestern einer jüngeren Zeit ausgeklügelt sein können. Die angeführten und im folgenden noch anzuführende Tatsachen werden doch wohl anzuerkennen zwingen, daß schon innerhalb des indo-iranischen Götterkreises, auf den die indische und die iranische Gruppe zurückgehen, außer Mythen bildenden Kräften auch der reflektierende Verstand am Werke gewesen ist und Götter in Form von Abstraktionen geschaffen hat. Das gāθische Aša, der göttliche Gefährte des

Ahura M., der Aməša Spənta Aša Vahišta des jüngeren Awesta, ist also nicht eine Konstruktion des iranischen Propheten. Diese Abstraktion wurzelt vielmehr in der schon der indo-iranischen Zeit eigentümlichen Tendenz, Begriffe, die innerhalb der religiösen Vorstellungen eine besonders hervorragende Stellung einnehmen, zu personifizieren und zu vergöttlichen, ja wir dürfen sogar mit einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit annehmen, daß das Aša auch als Abstraktion aus der indo-iranischen Zeit ererbt ist.

Dieser Tatbestand aber widerspricht der Ansicht, die in der Pählävıliteratur auftauchende Vorstellung von Aša Vahišta als einer Schutzgottheit des Feuers deute darauf hin, daß Aša ehemals eine Gottheit des Feuers, etwa des Ordalfeuers gewesen sei, die sich zu einem Genius des Rechtes entwickelt habe (p. 123, Anm. 1) oder von Zaraθuštra im Streben nach Vergeistigung der alten Religion wegen der Reinheit des Feuers in eine Gottheit des ‚Besten Rechtes' umgebildet worden sei (p. 124). Denn eben der Umstand, daß das Ṛta lange Zeit vor Zaraθuštra aus seiner begrifflichen Bedeutung zu einer Abstraktion sich zu entwickeln angefangen hatte, läßt es als ausgeschlossen erscheinen, daß Aša ursprünglich eine Gottheit des Feuers gewesen sein könnte. Aber auch die Möglichkeit, daß an die Stelle eines einen anderen Namen führenden Feuergottes die Abstraktion Aša getreten sein könnte, kommt nicht in Betracht. Denn die oben geschilderte enge Verknüpfung des kultischen *ṛta* mit Agni und des kultischen *aša* mit Ātar, die schon für die indo-iranische Zeit die Verbindung des kultischen Ṛta mit dem Feuergott voraussetzt, und die nahe Beziehung Agnis und Ātars, der Träger des kultischen *ṛta-aša*, zu Varuṇa-Mitra und Ahura M., den Trägern des kosmischen und moralischen *ṛta-aša*, sowie die aus dem Zusammenhang des *aša* mit Ātar entwickelte Beziehung der Abstraktion (und nicht der Feuergottheit) Aša Vahišta zu Ātar lassen keinen Zweifel, daß dieses uralte Verhältnis des Ṛtabegriffes zum Feuergott in späterer Zeit auf iranischem Boden, und zwar noch nicht in der gāθischen Religion, sondern erst in einem jüngeren Stadium der awestischen Religion, den Anstoß dazu gegeben hat, daß die Abstraktion Aša Vahišta mit der Eigenschaft einer Schutzgottheit des Feuers ausgestattet worden ist. Bei der Beurteilung

dieser Funktion des Aša V. darf auch nicht übersehen werden, was man bisher nicht recht beachtet zu haben scheint, daß Aša V. **niemals als ein Feuergott, sondern immer nur als eine Gottheit angesehen worden ist, der das Feuer zum Zwecke der Verwaltung und Behütung zugeteilt ist.** ‚Auf Erden ist dem Ard-vahišt das Feuer zu eigen (*χvēš*)‘, heißt es im großen Bundahišn (ed. Anklesaria, fol. 86a, l. 13). Es gehört ihm, wie dem Vohuman das Vieh, dem Šahrvēr die Metalle usw. (Šāy. nē š. 15, 5). Darum wird er von Alberūnī (Kitāb al-Aṯār, ed. Sachau 219, l. 17f.) und Qazwīnī (Kit. ʿAǵāʾib, ed. Wüstenfeld 81) als Engel für die zu ihm in Beziehung stehenden Elemente des Feuers und des Lichtes bezeichnet, denen Gott dieses Amt (nämlich der Schutzherrschaft über diese Elemente) übertragen hat.[1] Eine auch noch so starke Tendenz zur Vergeistigung würde einen wirklichen alten Feuergott schwerlich zu einem bloßen Verwalter und Aufseher des Feuerelementes degradiert haben. Während also die Abstraktion Aša V., wie insbesondere das vedische Ṛta bezeugt, in natürlicher, gerad-

[1] Aša V. (Ard Vahišt) ist auch niemals als Bezeichnung des Feuers verwendet worden. Die Angabe von Vullers (Lex. Pers.-Lat.), daß Ardībihišt in Fragm. rel. à la rel. de Zor. ed. Mohl, p. 23, l. 5 (= Šahn. ed. Vullers III, 1504, 148): همی تافتی بر جهان یکسره * چو اردی بهشت آفتاب از بره ‚ignis‘ bedeute, ist irrig. Gemeint ist natürlich ‚wie die Sonne des (Monates) A. im Zeichen des Widders‘. Nur Zarātušt Nāmä (ed. F. Rosenberg) 583: بسوزد تنش را باردی بهشت ‚er [Ahriman?] verbrennt seinen [des Irrgläubigen] Leib durch A.‘ könnte A. im Sinne von ‚Feuer‘ gebraucht sein, wie auch der diese Stelle zitierende Farhang Jahāngīrī annimmt. Aber auch diese Stelle beweist nicht, daß der Gebrauch von A. in dieser Bedeutung üblich gewesen ist. Abgesehen davon, daß der Verfasser des Z. N. sonst immer (auch in Verbindung mit dem geschmolzenen Metall) für ‚Feuer‘ das Wort *ätäš* gebraucht, erinnert die Stelle doch so sehr an Yt. 17, 20: *tāpayeiti mąm aša vahišta, mąnayən ahe yaϑa ayaoχšustəm* (worin aber A. V. das Gebet A. V. bezeichnet, also nicht, wie Gray, Arch. f. Rel. 7, 356 annimmt, eine Beziehung des Aməš Sp. A. V. zum Feuer enthalten ist), daß eine Beeinflussung durch die Awestastelle sehr wohl stattgefunden haben kann. Die Angabe des Burhān i Qāṭiʿ, daß A. (die persischen Lexikographen vokalisieren zum Teile Urdībihišt) die Bedeutung des arabischen *nār* (‚Feuer‘) habe, fällt nicht ins Gewicht. In der Pälävīliteratur (Stellenangaben bei Gray, l. c. 357) äußert sich die Beziehung dieses Aməša Sp. zum Feuer nur darin, daß er — wie im jüngeren Awesta — in Verbindung mit dem Feuer auftritt.

liniger Entwicklung aus dem Ṛtabegriff erwachsen ist, erweist sich die Vorstellung von Aša V., dem Genius des Feuers, als ein künstliches Gebilde, als eine späte Konstruktion. Sie ist offenbar das Ergebnis gelehrter Spekulation, die sich durch ‚the general principles of comparative religion' (Gray, Arch. f. Rel. 7, 352) nicht hat abhalten lassen, dem Aməša Sp. Aša V. wegen seiner Beziehung zum Feuer eben das Feuer und, wie noch gezeigt werden soll, auch den übrigen Aməša Sp. auf Grund ihrer besonderen Beziehungen bestimmte Gebiete der Natur als Verwaltungsgebiete zuzuweisen. Nach unseren Ausführungen über das Verhältnis des kultischen *aša* zum Feuer steht es natürlich auch fest, daß dieses Verhältnis nicht etwa einen Feuergott voraussetzt, der den Namen Aša oder einen anderen Namen geführt hätte und in der gaθischen Religion zu einer Abstraktion ‚vergeistigt' worden wäre, um in späterer Zeit in seine ehemalige Funktion einer Feuergottheit wieder eingesetzt zu werden. Man wäre sonst zu der unsinnigen Annahme genötigt, daß auch die Verknüpfung des kultischen *ṛta* mit dem Feuer und mit dem Feuergott Agni eine Feuergottheit namens Ṛta oder ähnlichen Namens zur Voraussetzung habe! Auch der Umstand, daß Aša V. im jüngeren Awesta und in der Pälävıliteratur als Aməša Sp. unmittelbar neben Ātar erwähnt wird, weist darauf hin, daß Aša V. nicht als eine wirkliche Feuergottheit angesehen worden, geschweige denn ein alter Feuergott gewesen ist. Bei keinem der anderen Aməša Sp. können wir mit solcher Bestimmtheit wie bei Aša V. behaupten, daß die Abstraktion, die Verkörperung und Vergöttlichung eines wichtigen religiösen Begriffes, alt, die konkretere Auffassung aber jüngeren Datums ist.

Diese konkrete Gestaltung des Aša stellt also einen ganz unwesentlichen Unterschied zwischen dem Ṛta und dem Aša dar. Und ebenso unwesentlich ist auch für die Frage der Verwandtschaft zwischen den Ādityas und den Aməša Sp. der Umstand, daß Aša ein Aməša Sp., das Ṛta aber nicht ein Āditya ist. Die Verwandtschaft dieser Göttergruppe wird ja schon — und damit kehren wir zu dem Ausgangspunkt des dritten Abschnittes unserer Untersuchung zurück — durch die Tatsache bewiesen, daß der Begriff des Ṛta nicht nur im Vordergrunde der religiösen Vorstellungen dieser Götterkreise steht, sondern

daß das vedische *ṛta* und das awestische *aša* auch, wie die Vergleichung gezeigt hat, eine überaus große Zahl sehr charakteristischer, aus der indo-iranischen Zeit ererbter Übereinstimmungen aufweisen. Zu dem Ṛta gesellt sich aber noch ein anderes, beiden Göttergruppen gemeinsames Element, das die Zusammengehörigkeit der Ādityas und der Aməša Sp. nur noch enger erscheinen läßt. Es ist der Begriff der ‚Herrschaft', das vedische *kṣatrá*, das awestische *χšaϑra*. Oberflächliche Betrachtung wird natürlich nur die Unterschiede bemerken, die vor allem darin bestehen, daß *χšaϑra* nicht nur in seiner begrifflichen Bedeutung gebraucht wird, sondern in den Gāϑās auch als Abstraktion einer der ‚weisen Herren', im jüngeren Awesta ein Aməša Sp., in der Pälävīliteratur Schutzgottheit der Metalle ist, daß dagegen das *kṣatrá* niemals personifiziert erscheint und nicht Name eines Āditya ist. Bei näherem Zusehen wird man aber finden, daß *kṣatrá* und *χšaϑra* durch eine Reihe wichtiger Übereinstimmungen verbunden sind, hinter denen die Verschiedenheiten als unwesentlich zurücktreten. Zugunsten der Annahme, daß wir auch in der Gemeinsamkeit der Vorstellung von der Herrschaft oder dem Herrschertum der Götter einen Beweis für die nahe Verwandtschaft der Ādityas und Aməša Sp. sehen dürfen, fällt vor allem der Umstand ins Gewicht, daß das *kṣatrá* innerhalb des Vorstellungsbereiches der Ādityas eine nicht weniger hervorragende Stellung einnimmt als das *χšaϑra* in dem der Aməša Sp. Ich habe schon (p. 139 f.) bei der Vergleichung der Ādityas mit babylonisch-assyrischen Gottheiten darauf hingewiesen, daß Herrschaft, Königtum und Herrentum Eigenschaften sind, die an den Ādityas, insbesondere an Varuṇa und Mitra, überaus häufig gerühmt werden. Es ist in der Tat, und zwar nicht allein infolge der Häufigkeit ihrer Erwähnung, unverkennbar, daß diese Eigenschaften von den vedischen Dichtern als den Ādityas besonders charakteristisch, mit ihrem Wesen untrennbar verbunden angesehen wurden. Darauf deuten auch die auszeichnenden Epitheta hin, die dem *kṣatrá* der Ādityas beigelegt werden. Es ist groß (*máhi*: V, 68, 3), auf tausend Säulen ruhend (*sahásrasthūṇam*: V, 62, 6), unbestreitbar (*ánuttam*: VII, 34, 11), unanfechtbar (*ná … ādhṛ́ṣe*: I, 136, 1), unerreichbar (*anāpyám*: VII, 66, 11), verehrungswürdig, erhaben, überaus hoch (*yajatáṃ bṛhát … várṣiṣṭham*: V, 67, 1),

ungeschmälert (*árihrutam*: V, 66, 2), lichterfüllt (*jyótiṣmat*: I, 136, 3) usw., und die Ādityas selbst erhalten die Epitheta *máhikṣatra* (V, 68, 1), *príyakṣatra* (VIII, 27, 19), *várṣiṣṭhakṣatra* (VIII, 90 [101], 2), *supārákṣatraḥ* (VII, 87, 6), *kṣatraśrí* (I, 25, 5) und *sukṣatrá*. Man nennt sie auch Herrscher (*kṣatríya*: VII, 64, 2; VIII, 25, 8; VIII, 56 [67], 1; Varuṇa rühmt sich IV, 42, 1 Indra gegenüber, das Königreich eines Herrschers, *rāṣṭrám kṣatríyasya*, zu besitzen) und gleich anderen Göttern auch sehr häufig Könige (*rájan*), Oberherrscher (*samráj*), auch Selbstherrscher (*svaráj*), ‚die großen Könige, die jugendlichen, die mit guter Herrschaft regieren‘ (VI, 51, 4: *mahó rájñaḥ* . . . *yúnaḥ sukṣatrán kṣáyataḥ*), und ihre Mutter Aditi heißt Königsmutter (*rájaputrā*: II, 27, 7). Daß wir es da mit einem alten, ursprünglichen Zug der Ādityas zu tun haben, geht auch aus dem Umstand hervor, daß *kṣatrá* und die anderen Bezeichnungen des Herrschertums der Ādityas oft in engster Verbindung mit dem Ṛta erscheinen, so V, 68, 1: *máhikṣatrāv ṛtám bṛhát*; VII, 64, 2: *rājānā maha ṛtasya gopā* . . . *kṣatriyā*; I, 136, 4: *rājānā* . . . *ṛ́tāvānā*; VIII, 25, 4: *samrájā deváv ásurā* | *ṛtávānāv ṛtám á ghoṣato bṛhát*, 7: *ṛtávānā samrájā*, 8: *ṛtávānā ní ṣedatuḥ sámrājyāya* . . *kṣatríyā kṣatrám āśatuḥ*; 27, 19: *príyakṣatrā ṛtám dadhá*; II, 27, 12: *rájabhya ṛtaníbhyaḥ*; 28, 6: *varuṇa* . . . *sámrāḷ ṛ́tāvaḥ*; VIII, 23, 30: *ṛtávānā samrájā*; V, 63, 7: *ṛténa víśvaṃ bhúvanaṃ ví rājathaḥ*.[1] Dafür spricht ferner die häufige Verknüpfung des *kṣatrá* (*rajan*, *samráj*) mit *asuryà*, dem ‚Herrentum‘, das ebenso wie das Ṛta in erster Reihe den Ādityas, und ganz besonders ihrem Führer Varuṇa, eigentümlich ist. Ich verweise auf V, 66, 2: *tá hí kṣatrám* . . . *samyág asuryàm áśāte*;[2]

[1] Hierher gehört auch X, 66, 8: *dhṛtávratāḥ kṣatriyāḥ* . . . *ṛtasápo adrúhaḥ*, denn wenn dieser Vers auch an ‚alle Götter‘ gerichtet sein mag, so sind doch auf sie Epitheta der in diesem Liede öfter erwähnten Ādityas übertragen worden. Die Grenze zwischen den Ādityas und ‚allen Göttern‘ ist hier (wie z. B. auch VIII, 27 und X, 63—65) nicht scharf gezogen, woraus aber nicht gefolgert werden darf, daß Aditya auch als eine Bezeichnung aller Götter gebraucht worden ist (vgl. p. 90, Anm. 2).

[2] Ähnlich von Indra VII, 21, 7: *deváś cit te asuryāya pū́rve 'nu kṣatrāya mamire sáhāṃsi*. Wie das *asuryà* (VI, 20, 2) ist auch das *kṣatrá* (VI, 25, 8) dem Indra von den Göttern verliehen worden. Obwohl dem Indra ziemlich oft das *asuryà* (auch *asuratvá*) zugeschrieben und das Epitheton *ásura* beigelegt wird und auch noch andere Götter als Asuras und In-

IV, 42, 1 f.: *máma . . . rāṣṭrám kṣatríyasya . . . ahám rājā . . . máhyaṃ tāny asuryā̀ṇi prathamā́ dhārayanta*; VIII, 25, 4: *samrā́jā deváv ásurā* (8: *kṣatríyā kṣatrám āśatuḥ*); I, 24, 14: *asura pracetā rājan*; II, 27, 10: *varuṇāsi rājā . . . asura* (vgl. X, 132, 2); VIII, 42, 1: *ástabhnād dyā́m ásuro viśvávedāḥ . . . | ásīdad víśvā bhúvanāni samrā́ṭ*. Auch bei babylonisch-assyrischen und ägyptischen Göttern (oben p. 140 ff. und 162, Anm.) sind wir der Vereinigung von Herrentum und Königtum mit dem Recht begegnet. Mit dem *asuryà* ist aber auch noch die Weisheit, die Allwissenheit eng verbunden. Man vergleiche VIII, 42, 1 (Varuṇa): *ásuro viśvávedāḥ*, VIII, 25, 3 (Mitra-Var.): *tá mātā́ viśvávedasāsuryā̀ya . . . jajāna*, VIII, 27, 20 (Ādityas): *asurāḥ . . . viśvavedasaḥ*, I, 24, 14 (Varuṇa): *asura pracetā rājan* (von Indra VIII, 79 [90], 6: *tvā . . . asura prácetasam*, von Bṛhaspati in

haber des *asuryà* bezeichnet werden, so ist es doch nicht zweifelhaft, daß die Ādityas als die eigentlichen, ältesten Asuras und Besitzer des *asuryà* angesehen wurden (vgl. schon Bergaigne, Rel. véd. III, 87 f.). Daß die Asurawürde des Indra jüngeren Datums und wie seine Satzungen und seine Beziehung zum Ṛta (oben p. 155, Anm.) aus dem Vorstellungsbereich der Ādityas entlehnt ist, wird schon durch die sehr auszeichnenden und ein höheres Alter ausdrückenden Attribute (*ákṣitaṃ jyéṣṭham*: VII, 65, 1; *prathamā́*: IV, 42, 2), die dem *asuryà* der Ādityas beigelegt werden, wahrscheinlich gemacht. Das des Indra wird nur *bṛhát* (VI, 30, 2) und *ádābhya* (X, 54, 4) genannt. Die Ādityas sind nicht nur Besitzer, sondern auch Wächter des *asuryà* (II, 27, 4), und ihre Mutter Aditi hat sie zum *asuryà* geboren (VIII, 25, 3), während dem Indra (und darin zeigt sich das Nichtursprüngliche seiner Beziehung zum ‚Herrentum') das *asuryà* wie das *kṣatrá* bei der Ausführung seiner Heldentaten von den Göttern verliehen worden ist. Auch der Umstand, daß von dem *asuryà* des Indra in ähnlichen Wendungen wie von dem *asuryà* und *kṣatrá* der Ādityas die Rede ist (vgl. VI, 20, 2: *divó ná túbhyam ánv indra . . . asuryàṃ devébhir dhāyi víśvam* mit VI, 67, 5: *víśve yád vām . . . kṣatrám deváso ádadhuḥ*; VI, 36, 1: *yád devéṣu dhārayathā asuryàm* mit VI, 67, 6: *kṣatrám dhārayethe ánu dyū́n*, V, 68, 3: *máhi vām kṣatrám deveṣu* und — etwas abweichend — IV, 42, 2: *máhyaṃ tāny asuryā̀ṇi . . . dhārayanta*, VII, 66, 2: *yā́ dhārayanta devā́ḥ . . . asuryāya*; X, 99, 2 von Indra: *pṛthúm yónim asuratvā́ sasāda* mit VIII, 42, 1: *ásuro viśvávedāḥ . . . | ásīdad víśvā bhúvanāni samrā́ṭ*, VIII, 25, 8: *ní ṣedatuḥ sā́mrājyāya . . . kṣatríyāḥ*, I, 25, 10, und darnach von Agni VII, 30, 3: *ny àgniḥ sīdad ásuro ná hótā*; ferner VIII, 79 (90), 6: *tvā . . . asura prácetasam* mit I, 24, 14: *asura pracetā rājan*, VIII, 42, 1: *ásuro viśvávedāḥ*), beweist die Abhängigkeit Indras von den Ādityas in Bezug auf das *asuryà*.

einem von Vorstellungen des Ādityakreises durchsetzten Liede II, 23, 2: ‚*te asurya prácetasaḥ*, von dem den Ādityas nahestehenden Savitar IV, 53, 1: *ásurasya prácetasaḥ*) und etwa noch I, 25, 20 (Varuṇa): *tvám viśvasya medhira . . . rājasi.* Weisheit und Allwissenheit ist also nicht ein Attribut, das den Ādityas wie anderen Göttern im Eifer des Lobens beigelegt worden ist, sondern ein in der Allherrschaft der Ādityas begründeter Zug: ihnen, den Königen, ist ja selbst das Fernste nahe (II, 27, 3).

Im wesentlichen durchaus ähnliche und verwandte Verhältnisse lassen sich für das awestische *χšaϑra* konstatieren. Das *χšaϑra* und das *aša* sind Begriffe, die nicht nur im Vordergrunde des religiösen Systems der Gāθās stehen, sondern auch, wie aus zahlreichen Stellen der Gāθās ersichtlich ist, gleich dem *kṣatrá* und dem *ṛtá* als in engster Beziehung zueinander stehend betrachtet wurden. Der fromme Mann macht durch sein Denken . . . das *aša* gedeihen und Ahura M. gewährt durch Vohu M. das *χšaϑra* (Y. 51, 21). Der Guthandelnde hegt durch Wort und Tat das *aša* samt dem guten *χšaϑra* (31, 22). Bei der Abrechnung wird das *χšaϑra* des Ahura M. denjenigen zuteil werden, welche dem *aša* die Druj in die Hände liefern werden (30, 8), und der Prophet erstrebt das kraftvolle *χšaϑra*, durch dessen Mehrung die Druj überwunden werden (das *aša* also triumphieren) wird (31, 4). Unter den religiösen Begriffen der Gāθās treten ja gerade das *aša* und das *χšaϑra* insofern besonders hervor, als das Endziel der Religion das Vollkommenwerden (vgl. *ašəm ϑraoštā*: 46, 7), der Triumph des *aša* ist und das Hoffen des Gläubigen sich auf das *χšaϑra*, das Reich, d. i. auf das Paradies oder auf das am Ende der Dinge kommende Gottesreich richtet. Die nahe Beziehung des *aša* zum *χšaϑra* äußert sich auch darin, daß das *χšaϑra*, das vor allem das Reich des Ahura M. ist (daher öfter ‚Dein [*ϑwa, tava, taibyō*] Reich‘), nicht nur als das Reich des Vohu Manah, der Arəmati und des Heilseins (*haurvatātō*), sondern auch als das des *Aša* (51, 2) bezeichnet wird, und daß unter den Genien, welche in diesem Reiche schalten, die göttliche Personifikation des *aša* wohl die hervorragendste Stelle einnimmt. *Aša* ist ja ein Freund (32, 2) und ein wohlerfahrener Berater des Ahura M., mit dessen Hilfe dieser den Frommen und den Nichtfrommen unterscheidet (46,

17). Ahura M. wird angefleht, dem Frašaoštra und dem Propheten selbst die freudenreichste Gemeinschaft mit *Aša* in des Ahura M. gutem Reiche zu verleihen (49, 8). Bei dem ‚Abschluß‘ wird Zaraθuštra zu dem langen Leben, zum Reich des V. Manah, zu den geraden Pfaden zu *Aša* hin gelangen, bei denen M. Ahura wohnt (33, 5), und Frašaoštra wird mit den anderen Gläubigen dorthin gehen, wo zu *Aša* sich Arəmati gesellt, wo das Reich im Besitze des V. Manah ist und wo M. Ahura wohnt, um es zu mehren (46, 16). Im Verein mit *Aša* wird Arəmati — die Genossin des Aša (34, 10) — die Reiche des V. Manah wachsen machen (34, 11), *Aša* und Arəmati werden Unterstützung gewähren, während V. Manah das Reich zusprechen wird (44, 6; 47, 6), und der Prophet bittet, *Aša* möge (dereinst) mit Körper, Leben und Kraft begabt sein und Arəmati möge im sonnengleichen Reiche sein (43, 16). Auch *Aša* selbst schafft das gute Reich als wünschenswerten Anteil herbei (51, 1).

Xšaθra, die gāθische Abstraktion, ist zweifellos eine Personifikation des ebenfalls durch das Wort *χšaϑra* bezeichneten Herrschertums und der Herrschermacht des Ahura M. Es ist die Gottheit, die mit Ahura M., Arəmati, Aša und V. Manah um Erhörung und Erbarmen angerufen (33, 11), mit Aša und Vahišta Manah angebetet wird (50, 4), zugleich mit Arəmati von Ahura M. erschaffen worden ist (44, 7), bei der großen Wendung mit Spənta Mainyu und V. Manah den Ahura M. begleiten wird (43, 6) und noch manche andere Funktion im Dienste des Ahura M. versieht. Bisweilen kann man wie bei den anderen Abstraktionen zweifeln, ob wir es mit der Personifikation oder mit der begrifflichen Bedeutung des Wortes zu tun haben, so 43, 14: ‚. . . wenn mir, o Mazdā, Deine Unterstützung durch Deinen Xšaθra (oder: durch Deine Herrschermacht) vermittels des Aša (oder: vermöge der Befolgung des Rechtes) zuteil wird.‘ Die Bedeutung ‚Herrschermacht‘ liegt z. B. vor in 34, 15: *χšmākā χšaϑrā ahurā fərašəm vasnā haiϑyəm dā̊ ahūm* (‚durch Eure H., o Ahura, mögest Du das durch Euren Willen für die Vollendung reife Leben verwirklichen‘), wo die Herrschermacht auch den göttlichen Gefährten des Ahura M. zugeschrieben wird. Daß die Herrschermacht ein ebenso wesentlicher Zug des Ahura M. wie des Varuṇa und der anderen Ādityas ist, ersieht man ferner daraus, daß Ahura

M. (49, 10) als *mązā.χšaϑra* (‚große Herrschermacht besitzend‘, vgl. Barthol., Air. Wtb. 1180)[1] angerufen wird, womit schon Bartholomae (l. c.) die Bezeichnung des Mitra und des Varuṇa als *máhikṣatrau* (V, 68, 1; vgl. auch 3: *máhi vāṃ kṣatrám*) verglichen hat. Ahura M. wird (37, 2) ob seiner Herrschermacht, seiner Größe und seiner schönen Werke (*χšaϑrāčā mazənāčā hvapaṇhāiščā*, vgl. ṚV. VII, 88, 4: *váruṇaḥ . . . cakāra svápā máhobhiḥ*) angebetet. Er wird auch (35, 5) *huχšaϑrō.təma* ‚beste Herrschaft führend‘ genannt. In den Gāθās läßt die Frage (44, 20): ‚Sind denn etwa, o Mazda, die Daēvas gute Herrschaft führend (*huχšaϑrā*) gewesen?‘ noch erkennen, daß auch Ahura M. und seine Genien in der gaθischen Religion als *huχšaϑrā* bezeichnet worden sind. Doch selbst wenn dem nicht so wäre, würde man an dem hohen Alter der erst in jüngeren und un metrischen Awestastellen auftretenden Bezeichnung des Ahura M. und der Aməša Sp. als *huχšaϑra* nicht zweifeln dürfen. In den Gaθas ist offenbar die Vorstellung von der guten weltlichen Herrschaft des Ahura M. hinter der Vorstellung von dem auf das jenseitige Leben und auf die letzten Dinge sich beziehenden ‚guten Reiche‘ (*vohu χšaϑrəm*) zurückgetreten, weil dieses als die Verkörperung und Erfüllung der auf das Jenseits und auf den endgültigen Sieg des Aša gerichteten Hoffnungen für den Propheten und für seine Zuhörer im Vordergrunde des Interesses stand. Aber wie nicht nur die Beziehung des *aša* auf die Pflege des Ackerbaues und der Viehzucht, sondern auch die Verbindung des *aša* mit eschatologischen Vorstellungen, insbesondere seine Verknüpfung mit dem Feuer des großen Gerichtes und das Ausmünden des Gegensatzes zwischen dem *aša* und der *druj* in einen großen Endkampf des Aša und der Druj eine von dem iranischen Propheten bewerkstelligte Erweiterung und Ausgestaltung der in ihrer vollen, ursprünglichen Reinheit noch im Ādityakult des ṚV. erhaltenen Vorstellung von dem

[1] Auf den Vokativ *mązā.χšaϑrā* folgt hier der Instrumental *vazdaŋha*. Bartholomae verbindet ihn mit *irā* und übersetzt ‚mit beständiger Tatkraft‘. Da *ašavazdah* zu *ṛtásya vedháḥ* gehört (vgl. p. 197), darf man vielleicht auf ṚV. III, 59, 4 (an Mitra): *rájā sukṣatró ajaniṣṭa vedháḥ* verweisen. Es scheint also *vazdaŋhā* Instrumental eines Nomen actionis *vazdah* zum ai. Nomen agentis *vedhás* (vgl. *ápas* und *apás* usw.) zu sein und wie das *χšaϑra* eine Eigenschaft des Ahura M. auszudrücken.

aša als einer kosmischen, moralischen und kultischen Potenz bedeuten, so ist es auch unverkennbar, daß das mit den jenseitigen und eschatologischen Funktionen des *aša* eng zusammenhängende gute, kraftvolle (*aojōnghvat*: 31, 4), sonnengleiche (*χ'ǝng.darǝsa-*: 43, 16), erhabene (*ǝrǝšva-*: 44, 9), sich nicht mindernde (*ayžaonvamnǝm*: 28, 3), durch Ahura M., Aša, V. Manah, Arǝmati gemehrte und wachsen gemachte (*varǝd-, vaχš-*) Reich als Stätte seligen jenseitigen Lebens und als künftiges Gottesreich durch theologische Spekulation und Umdeutung aus der einfacheren und ursprünglichen Vorstellung von dem himmlischen Herrschaftsgebiet des Ahura M. sich entwickelt hat. So ist das mit dem ‚langen (= ewigen) Leben' identische Reich mit den geraden Pfaden des Aša, bei denen Ahura M. wohnt (33, 5), das Reich, in dem Ahura M. mit Hilfe seines erfahrenen Beraters Aša den Frommen und den Nichtfrommen unterscheiden wird, ursprünglich das himmlische Herrscherreich des ‚Weisen Herrn' und der mit ihm verbundenen Gottheiten gewesen, in dem die himmlischen Erscheinungen den geraden Pfad des *aša* gehen und Ahura M., der alles wahrnehmende und nicht zu täuschende (p. 183), durch das *aša* den Anhänger des *aša* und den der *druj* unterscheidet, wie Varuṇa und die anderen Adityas, die Herren und Herrscher, die alles bemerkenden und untrüglichen Hüter des *ṛta*, das Gute und das Böse schauen.[1] Daß wir nicht etwa vedische Anschauungen der Religion der Gaθās willkürlich unterschieben, geht schon daraus hervor, daß wir das Vorkommen der ursprünglichen, von Jenseits- und eschatologischen Vorstellungen noch nicht verhüllten Anschauungen über das Aša in den Gaθās festgestellt (oben p. 174 ff.: Mazda überschaut in seinem Auge wachsam alles sündhafte Handeln durch das leuchtende Aša) und so das Ergebnis der Vergleichung mit den vedischen Verhältnissen bestätigt gefunden haben. In der Tat weisen die Gaθāreligion und die Adityaverehrung auch in bezug auf das *kṣatra-χšaϑra* noch auffallende Übereinstimmungen auf, durch die nicht nur die Verwandtschaft der indischen und iranischen Vorstellungen von

[1] Auch die Idee des jüdischen Gottesreiches (vgl. Bousset, Rel. d. Judent.[2], 245 ff.) beruht auf der Vorstellung von Jahvehs, des Königs, ewiger Herrschaft und seinem himmlischen Herrscherreiche (vgl. z. B. Psalm 103, 19; 145, 11—13).

dem *kṣatrá* und dem *χšaϑra*, sondern auch die Ursprünglichkeit der indischen Auffassung erhärtet wird. Wie beim *χšaϑra*, so ist auch beim *kṣatra* mit der Vorstellung der ‚Herrschaft' die auch hier nicht scharf geschiedene Vorstellung des ‚Herrschaftsgebietes (Reiches)' verbunden. Sie liegt vor, wenn ṚV. V, 62, 6 von dem tausendsäuligen (*sahásrasthūṇam*) *kṣatra* der beiden Könige Mitra und Varuṇa die Rede ist. Denn diese beiden Könige sitzen (II, 41, 5) in dem festen, höchsten, tausendsäuligen (*sahásrasthūṇe*) Sitze. Auch beim ‚lichterfüllten' (*jyótiṣmat*: I, 136, 3) *kṣatra* spielt wohl der Gedanke an das Herrscherreich mit hinein (vgl. X, 65, 5 von Mitra-Var.: *gáyor dhāma dhármaṇā rócate bṛhát*; III, 56, 8: *trír uttamā dūṇáśā rocanáni tráyo rājanty ásurasya vīráḥ* | *ṛtávānaḥ . . dūḍábhāsaḥ*), und das ‚sonnengleiche' (*χᵛə̄ng.darəsa*) *χšaϑra* der Gāϑās erinnert an ṚV. V, 63, 2: *samrājār asyá bhúvanasya rājatho mitrāvaruṇā vidáthe svardṛ́śā*. Ferner entspricht wohl das ‚kraftvolle' (*aojōnghvat*) *χšaϑra* des Ahura M. der unangreifbaren (*ná . . . ādhṛ́ṣe*: I, 136, 1) Herrschaft des Mitra und des Varuṇa, und die Mehrung und das Wachsenmachen des *χšaϑra* durch Aša -- die Mehrung durch V. Manah und Arəmati ist wohl der durch Aša nachgebildet — läßt sich damit vergleichen, daß die Adityas, die durch das Ṛta die ganze Welt beherrschen (V, 63, 7), durch das Ṛta erstarken (*ṛtávṛdh-*), im Hause des Ṛta (d. i. in ihrem himmlischen Reiche) erstarkt sind (VII, 60, 5: *vāvṛdhuḥ*), daß Mitra und Varuṇa, deren Herrschaft (*kṣatrá*) groß ist, das Ṛta durch das Ṛta hegend . . ., frei von Trug erstarken (*vardhete*: V, 68, 3 f.), und daß die Größe der Adityas, die die drei himmlischen Lichträume innehaben, groß ist durch das Ṛta (II, 27, 8 f.). Wenn hier auch nicht ausdrücklich von einem Wachsen des *kṣatra* die Rede ist, so besteht doch kein Zweifel, daß die Zunahme der Herrschermacht der Adityas durch das Ṛta in ihrem himmlichen Reiche gemeint ist.[1] Die hohen (er-

[1] Vgl. auch oben (p. 188 f.) über *aša.aoǰah* als Bezeichnung des eschatologischen Feuers. — Die Verbindung von *kṣatra* mit *vṛdh* ist noch erhalten in bezug auf Indra (I, 54, 8: *yé ta indra . . . vardháyanti máhi kṣatrám*) und in bezug auf Agni (VIII, 19, 33: *táva kṣatráṇi vardháyan*). Aber auch noch von Mitra und Var. V, 69, 1: *trí rocaná . . . utá dyún . . . dhārayatho . . .* | *vāvṛdhānāv amátim kṣatríyasya* (‚indem ihr euch euren Herrscherglanz mehret').

habenen: *arəšvā*) Reiche haben ihre Parallele in dem *bṛhát* . . . *várṣiṣṭham kṣatrám*[1] der Ādityas, und mit Rücksicht auf die enge Zusammengehörigkeit und Bedeutungsverwandtschaft des *kṣatrá* und des *asuryà* dürfen wir endlich in dem *asuryàm ákṣitam* des Mitra und des Varuṇa (VII, 65, 1) das Vorbild und die ursprüngliche Form des *χšaϑrəm ayžaonvamnəm*, des sich nicht mindernden Reiches, sehen, zumal da die Vermutung — zu der mich eben das *asuryàm ákṣitam*, Andreas und Wackernagel schon vor mir sprachliche Erwägungen (Nachr. Gött. Ges. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1911, 31) geführt haben —, daß *ayžinvamnəm* (vgl. ibid. 1913, 365: Y. 28, 3; von *γži* = ai. *kṣi*, vgl. *γžar* = ai. *kṣar*, schwerlich zu ai. *kṣan*) zu lesen sei, berechtigt zu sein scheint. Aus all dem folgt aber, daß auch die Idee des ‚guten Reiches', der Stätte des wünschenswerten Seins (*vairyå stōiš*: Y. 43, 13), aus der in dem Epitheton *huχšaϑra* deutlich zum Ausdruck kommenden Vorstellung von der guten himmlischen Herrschaft des Ahura M. abgeleitet ist. Und der durch die bisher aufgezeigten Übereinstimmungen schon feststehende Zusammenhang zwischen dem *kṣatra* und dem *χšaϑra* erscheint noch enger infolge des Umstandes, daß das *huχšaϑra* entsprechende Beiwort *sukṣatrá* vor allem den Ādityas beigelegt wird, für die das *kṣatra* ebenso charakteristisch ist wie das *ṛta*.

Ich habe schon auf die enge Verknüpfung des *kṣatra* der Ādityas mit ihrem *asurya* hingewiesen. Sie sind nicht nur Besitzer des *asurya*, des Herrentums, sie, und sie vor allem, heißen auch Asuras, ‚Herren', und ursprünglich sind offenbar sie allein als Asuras bezeichnet worden. Nun ist allerdings im Awesta von einem **ahurya* des höchsten Gottes und seines Kreises nicht die Rede. Aber die Eigenschaft des Herrentums kommt ja doch zur Genüge darin zum Ausdruck, daß nicht nur die höchste Gottheit ein *ahura* ist, sondern auch die mit ihm verbundenen Gottheiten die Bezeichnung *ahura* erhalten (p. 103).[2] Und die feste Verbindung des *χšaϑra* mit dem Herren-

[1] Vgl. von den Ādityas X, 63, 4: *divó varṣmáṇaṃ vasate* (‚in des Himmels Höhe kleiden sie sich').

[2] Ob *āhūirya* (statt *āhurya*) als Beiwort der Aməša Sp. in der Halbzeile *taχmanąm āhūiryanąm* : Yt. 13, 82 (= 19, 15; Y. 26, 3) ebenso zu beurteilen ist wie etwa *āhuri* als Attribut von *daēnā* ‚Religion' (hiebei neben *māzdayasni*), also ‚zu Ahura (Mazdā) gehörig' bedeutet, oder

tum offenbart sich darin, daß nicht nur der höchste Ahura, sondern auch die anderen Ahuras Besitzer des *χšaϑra* (auch im Sinne von ‚Herrschermacht‘, vgl. oben Y. 34, 15: *χšmākā χšaϑrā* ...) sind,[1] und daß die Personifikation des *χšaϑra* selbst ein Ahura ist. Dieses Herrentum des iranischen Götterkreises aber ist ebenso wie das *asurya* der Ādityas mit der Weisheit eng verbunden. Die Bezeichnung des höchsten Gottes als *ahurō mazdå* (‚der weise Herr‘) und der ganzen Göttergruppe als *mazdå ahurånhō* (‚die weisen Herren‘) stellt ebenso wie die Bezeichnung des Varuṇa als *ásuro viśvávedaḥ* (auch *ásuraḥ prácetāḥ*) und der Ādityas als *asurā viśvavedasaḥ* (p. 206 f.) eine das Wesen beider Götterkreise zum Ausdruck bringende, feste und zweifellos alte Verknüpfung der Attribute ‚Herrentum‘ und ‚Weisheit‘ dar. Sehr mit Unrecht würde man dagegen einwenden, daß auch andere Götter als die Ādityas, wie insbesondere Agni, weise genannt werden. Die Weisheit Agnis,

āsurá, dem Beiwort des Varuṇa (V, 85, 5) entspricht und im Sinne von ‚ahurisch; zu den Ahuras gehörig‘ zu verstehen ist, läßt sich schwer entscheiden. Für die ersterwähnte Möglichkeit spricht der Umstand, daß in der folgenden Strophe (83) Ahura M. als Vater der Am. Sp. erscheint. Diese Bedeutung ist wohl auch für *āhuirya* als Beiwort des Sraoša (Y. 3, 20 usw.), des Sraoša des Ahura M. (Y. 33, 5; 43, 12), anzunehmen, obwohl auch Sraoša zu den Ahuras gehört (vgl. p. 87; 106 f.). Wenn Vištāspa (Yt. 13, 99) und der rechtgläubige Karsna (106) *āhuirya* genannt werden, so ist es kaum zweifelhaft, daß dieses mit den anderen Beiwörtern (*taχma, tanumąϑra* und *darši.dru*) von Sraoša auf diese zwei Gläubigen übertragen worden ist. Da uns aber in der Strophe Yt. 13, 82 und in einem Teile der zwei folgenden Strophen eine zweifellos alte Schilderung der Am. Sp. erhalten und die Halbzeile *taχmanąm āhūiryanąm* nicht verdächtig ist, ein späteres Einschiebsel zu sein, halte ich es für sehr wohl möglich, daß dieses *āhūirya* ein altes Beiwort der Am Sp. ist und ‚ahurisch; dem Geschlechte der Ahuras angehörig‘ bedeutet.

[1] Es wird wohl nicht Zufall sein, sondern auf einem engeren Zusammenhang zwischen dem vedischen und dem awestischen Herrschertum und Herrentum beruhen, wenn das *asurya* ebenso wie das *χšaϑra* die Macht einschließt, gute Wohnstätten zu verschaffen. Vgl. VII, 65, 2 (Mitra-Var.): *tá hí devánām ásurā ... naḥ kṣitīḥ karatam ūrjáyantīḥ* (I, 40, 8: *úpa kṣatráṃ pṛñcītá ... bhayé cit sukṣitiṃ dadhe* vom Verehrer des Agni) mit Y. 29, 10: *yūžəm aēibyō ahurā ... datā ... χšaϑrəmčā avaṯ vohū manaŋhā yā hušitīš rāmąmčā dāṯ* und 48, 11: *kadā mazdā ... ārmatiš ǰimaṯ χšaϑrā hušitiš vāstravaitī*. Vgl. auch VII, 64, 4 (Mitra-Var.): *tá rājānā sukṣitīs tarpayethām.*

mag er nun als *vidvā́n*, *viśvávedāḥ* oder als *prácetāḥ* bezeichnet werden, ist nahezu durchwegs die Weisheit des priesterlichen Gottes, des Hotar, Götterboten und Opferfahrers, der in allem, was auf das Opfer Bezug hat, Bescheid weiß. Bei den anderen Göttern ist bezeichnenderweise von Weisheit und Allwissenheit nur selten die Rede. Selbst wenn wir *viśvavíd* und *viśvávedas* überall nur auf das Wissen und nicht auch auf materiellen Besitz beziehen, wird diesen Göttern Wissen zumeist doch nur nebenher, wie Gnade, Freigebigkeit, Größe u. dgl. m., zugeschrieben. Und *prácetas* und *vidrás* meinen überdies öfter den Besitz eines speziellen Wissens, bei Indra z. B. des Kundigseins in Bezug auf Opfer, Soma, Kampf und Befreiung der Kühe, bei den Aśvin in Bezug auf Rettung und Heilung. Von ganz anderer Art ist das Wissen der Ādityas. Unergründliche Weisheit (vgl. *gabhirā́ḥ*: II, 27, 3) und Allwissenheit sind ein integrierender Bestandteil des Wesens der Ādityas wie das Herrentum, das Herrschertum, die Fähigkeit, alles zu sehen, das Hüten des Rechtes, die Untrüglichkeit, das Gehen und Führen auf geradem, rechtem Wege, das Bewachen der Satzungen und das ganz eigenartige Verhalten gegenüber der Sünde, hängen mit diesen Eigenschaften der Ādityas organisch zusammen und vereinigen sich mit ihnen zu einem geschlossenen Bilde dieses Götterkreises. Durch *vidrás* (I, 24, 13 f.: *rā́jā váruṇaḥ . . . vidvā́n ádabdhaḥ . . . kṣáyan . . . asura praceta rajan*; vgl. auch *vidvā́* von Ahura M.: Y. 45, 3; 48, 2), *médhira*, *prácetas* und *viśvávedas* werden die Ādityas als Gottheiten charakterisiert, bei denen Weisheit und Allwissenheit zu den hervorstechendsten Merkmalen ihres Wesens gehören, und die gerade den Ādityas eigentümliche Verbindung dieser Epitheta mit *rā́jan*, *ásura*, *asuryà*, *√rāj*, *√īś* (X, 63, 8: *yá íśire bhúvanasya prácetasaḥ*) — vgl. auch *gṛ́tso rā́jā váruṇaḥ*: VII, 87, 5 — ist von solcher Art, daß man in ihr nicht eine zufällige Nebeneinanderstellung zweier besonders charakteristischer Eigenschaften der Ādityas, sondern den Ausdruck der aus älteren Zeiten überlieferten Vorstellung von den Ādityas als weisen und allwissenden Herrschern und Herren wird erblicken müssen.[1] Unter diesen Umständen wird man

[1] Wie ich schon oben (p. 206 f.) angedeutet habe, dürfen wir wohl annehmen, daß in VIII, 79 (90), 6: *tvā . . . asura prácetasam* (von Indra) und

nicht in Abrede stellen dürfen, daß zwischen *ásuro viśvávedāḥ* (Varuṇa) und *ahurō mazdå*, der Bezeichnung des höchsten iranischen Gottes, sowie zwischen *ásurā viśvávedasaḥ* und *mazdå ahuråŋhō*, den Bezeichnungen der indischen und der iranischen

IV, 53, 1: *savitár . . . ásurasya prácetasaḥ* Nachbildungen der Bezeichnung des Varuṇa als *ásuraḥ prácetāḥ* vorliegen, zumal da der Einfluß von Vorstellungen des Ādityakreises in II, 23, 2: *te asurya prácetaso* (Genetiv) *bṛ́haspate* (und in den folgenden Versen desselben Liedes) zweifellos ist. Dasselbe gilt wohl auch für Soma IX, 97, 56: *viśvavít . . . manuṣi . . . viśvasya bhúvanasya rājā*. Dies wird schon durch den Umstand wahrscheinlich gemacht, daß in den Versen 42 und 49 des Mitra und des Varuṇa Erwähnung geschieht, in 48 Soma *ṛtávā* und (wie Agni I, 73, 2) *devó ná yáḥ savitá satyámanmā*, in 19 *ádabdhaḥ* heißt, öfter vom Ṛta (in kultischem Sinne) die Rede ist und in 43 vom Gegensatz des *ṛjú* und des *vṛjiná*, in 18 vom Auseinanderhalten (Unterscheiden) des geraden und krummen Wandels der Menschen (*granthíṃ ná vi ṣya grathitám . . . ṛjúṃ ca gātúṃ vṛjinám ca*; VI, 51, 2, VII, 60, 2, IV, 1, 17: *ṛjú márteṣu vṛjiná ca páśyan* von dem zu Mitra und Varuṇa in nächster Beziehung stehenden Sūrya; II, 27, 3: *ādityásaḥ . . . | antáḥ paśyanti vṛjinótá sādhú* und die sinnverwandten Worte, mit denen X, 124, 5 Indra das Wesen seines in den Hintergrund gedrängten Rivalen Varuṇa kennzeichnet: *ṛténa rājann ánṛtaṃ viviñcán*). Ferner erinnert V. 18 in Verbindung mit 30: *raja ná mitráṃ prá mināti dhīraḥ* an X, 89, 3 und 8 f.: *vi yáḥ . . . jánimani . . . cikáya . . . ṛṇayá indra dhīro 'sir ná párva vṛjiná śṛṇasi | prá yé mitrásya váruṇasya dháma . . . minánti mitrám || prá yé mitrám . . . prá váruṇaṃ minánti*. Die Somahymnen verraten ja auch sonst noch oft genug sehr deutlich den Einfluß des Ideenkreises der Adityas. Ich verweise nur auf I, 91, 1 ff.: *rájiṣṭham ánu neṣi pánthām . . . sudákṣo viśvávedaḥ . . . rájño ná te váruṇasya vratáni* usw.; VIII, 48, 2: *áditir bhavāsi*, 9: *yát te vayáṃ praminá́ma vratáni*; IX, 48, 4: *gopám ṛtásya*; 66, 24: *ṛtáṃ bṛhác chukráṃ jyótir ajījanat*; 107, 15: *árṣan mitrásya váruṇasya dhármaṇā prá hinvaná ṛtáṃ bṛhát*; 86, 33: *ṛtásya yati pathibhiḥ*; 89, 2: *ṛtásya návam áruhad rájiṣṭhaṃ*; 87, 3: *viveda nihitaṃ yád asam apīcyàṃ gúhyaṃ náma gónām* (vgl. VIII, 41, 5 von Varuṇa: *yá usrá́ṇam apīcyà véda námani gúhyā*). Diese und andere Ähnlichkeiten beruhen nicht etwa auf der Identität des Soma und des Varuṇa (die ich auch aus IX, 95, 4 nicht mit Hillebrandt, V. Myth. 3, 39 herauszulesen vermag), sondern auf der Entlehnung von Adityavorstellungen. Darum erscheint Allwissenheit öfter neben Untrüglichkeit (vgl. p. 182, Anm. 2). Besonders deutlich ist X, 11, 1 (Agni): *ádabhyaḥ | viśvaṃ sá veda váruṇo yátha*. Als Beispiele sicherer Entlehnung des *asuryà* seien noch erwähnt VI, 74, 1: *sómārudrā dhāráyethām asuryàm* (in 3 Bitte um Befreiung von der am Körper haftenden Sünde, in 4 von der Fessel des Varuṇa) und V, 51, 11 *ásuraḥ* von dem insbesondere mit Bhaga eng verbundenen *Pūṣan*.

Göttergruppe, ein alter Zusammenhang besteht. Dabei ist es natürlich gleichgiltig, ob *viśvávedas* in dieser Verbindung mit *ásura* ursprünglich ist oder an die Stelle von *vidvás, prácetas, médhira, sumedhás* oder eines dem aw. *mazdā* noch genauer entsprechenden Wortes getreten ist. Ich halte es sogar für wahrscheinlich, daß nicht nur die die Weisheit des Asura Varuṇa und der anderen Ādityas bezeichnenden Ausdrücke abgewechselt haben, sondern daß auch das Wort *mazdā* sich erst später mit *ahura* zu den ständigen, festen Verbindungen *ahurō mazdå* und *mazdå ahurånhō* vereinigt hat. Denn Ahura M. wird in den Gaθās auch noch *vīdvå* (Y. 45, 3; 48, 2) und Yt. 12, 1 außerdem *vīspō.vīδvå* (neben *aδaoyō.χratuš aδaoyō*) genannt, und der Mihr Yašt schildert den Miθra, der, wie ich zum Teile schon oben (p. 181 ff.) angeführt habe, nicht nur mit Ahura **M.**, sondern auch mit den Adityas in einer Reihe charakteristischer Züge und Epitheta übereinstimmt, als *vīspō.vīδvå aδaoyamnō* (10, 24; 60) und (35) *χšayantəm, χšayamnəm* (dies vielleicht statt *aδaoyəm*) *vīspō.vīδrånhəm* (vgl. ṚV. I, 24, 13 f.: *váruṇaḥ ... vidvā́n ádabdhaḥ ... kṣáyan* und die p. 182, Anm. 2 zitierten Stellen, in denen *viśvávedas* und ähnliche Ausdrücke oder — awestischem *nōit̰ dìwžaidyāi vīspā.hišas ahurō* [p. 183] und *viδaēta aδaoyamnō* [p. 181] entsprechend — Wendungen wie *vicakṣaṇá, bhū́ricakṣas, bhū́ryakṣá* usw., die das Wahrnehmen der entferntesten und verborgensten Dinge, also die Allwissenheit der Götter bezeichnen, neben *ádābhya* und *ádabdha* erscheinen). Für keinen Fall darf man aus dem Mangel vollständiger wörtlicher Übereinstimmung zwischen *ásuro viśvávedāḥ, ásurā viśvávedasaḥ* und *ahurō mazdå, mazdå ahurånhō* etwa das Recht ableiten, die Annahme, daß diese Bezeichnungen des Varuṇa und der anderen Ādityas sowie des höchsten iranischen Gottes und seiner Genien als weiser (allwissender) Herren eng zusammengehören und gemeinsamen Ursprungs sind, in Frage zu stellen. Wie verfehlt es wäre, an dem bisher geübten Verfahren, das für die Forschung über die Beziehungen zwischen Veda und Awesta geradezu verhängnisvoll gewesen ist, festzuhalten, an dem Verfahren, nur völlig Übereinstimmendes als verwandt anzuerkennen, wird auch durch eine andere hierher gehörige Tatsache bewiesen. Ich meine nämlich, daß der *māyā́* (der Zauberkunst) der Asuras die awestische

yaoχšti (vgl. ind. *yukti* in der klassischen Literatur ‚Zaubermittel, Kunstgriff, List‘) entspricht. Wenn *yaoχšti* auch dem Tištrya (Yt. 8, 45; 49) und dem Monde (Yt. 7, 5) zugeschrieben wirdt, so gewinnt man aus der Vergleichung der in Betracht kommenden Stellen doch den bestimmten Eindruck, daß *yaoχšti* insbesondere dem Miθra eigentümlich ist. Er wird nicht nur *yaoχštivant* (Yt. 10, 61), sondern auch *pouru.yaoχšti* (ibid.) und *hazaŋra.yaoχšti* (35; 107), also über viele und über tausend Zauberkünste verfügend genannt. Und es ist sehr bezeichnend, daß diese Epitheta in engster Verbindung mit Wendungen erscheinen, die gerade für Miθra charakteristisch sind und die besagen, daß Miθra als himmlischer Herrscher (*χšayantəm*) allwissend ist, alles hört und alles sieht, insbesondere jeden Miθrabetrüger bemerkt, die Schuld rächt (*arənat̰.čaēšəm*)[1] und nicht zu täuschen ist (*aδaoyamnəm*). Ihm hat Ahura M. tausend Zauberkünste verliehen und zehntausend Augen, damit er überallhin schaue, und mittels dieser Augen und mittels dieser Zauberkünste erspäht er den Miθraschädiger und Miθrabetrüger (82).[2] Daraus darf man schließen, daß die *yaoχšti* des Miθra

[1] An dieser schon von J. Schmidt, KZ. 25, 80 gegebenen Deutung von *arənat̰.čaēša*, die sich viel später auch mir aufgedrängt hat, wird festzuhalten sein. Ihre Wahrscheinlichkeit wird durch die Einwendungen Bartholomaes (Ind. Forsch. 1, 489) nicht beeinträchtigt. Daß *arəna* (= ai. *ṛṇá* ‚Schuld‘) sonst nicht belegt ist, fällt nicht sehr ins Gewicht. Und aus dem folgendem *vindat̰.spāδəm* muß nicht geschlossen werden, daß auch in unserem Kompositum das Vorderglied eine Partizipialform (*arənat̰*) ist. Es ist ja ebenso gut möglich, daß gerade *vindat̰.spaδəm* die Schreibung *arənat̰.čaēšəm* (mit dem auch sonst noch vorkommenden *t̰ č* anstatt *č*) mitverursacht hat. Gegen ein *čaēša* ‚rächend‘ ist auch in formeller Beziehung nichts einzuwenden (vgl. ai. *jeṣá*, aw. *sraoša*, übrigens auch das wohl dazugehörige *čaēšəmnō* Yt. 19, 93, das nicht mit Barthol., Air. Wtb. 464 als Part. fut. **čaēšyəmnō* erklärt zu werden braucht). Dazu kommt, daß an einer anderen Stelle (Yt. 10, 26) Miθra ausdrücklich als Rächer an den Miθrabetrügern (*čaēłarəm miϑrōdrująm*) bezeichnet wird. Es ist demnach nicht zweifelhaft, daß zwischen diesen zwei Beiwörtern des Miθra und den vedischen Wendungen *cáyamānā ṛṇáni* (II, 27, 4), *cetáro ánṛtasya* (VII, 60, 5) und *yác cáyadhve* (VI, 51, 7; VII, 52, 2), die mit Beziehung auf die Ādityas gebraucht werden, ein alter Zusammenhang besteht.

[2] Die unmetrische Stelle *āat̰ ābyō dōiϑrābyo* usw. ist im wesentlichen zweifellos echt und alt und könnte ursprünglich etwa gelautet haben: *ābyō dōiϑrābyō spasyeiti | miϑrō.zyąm miϑrō.drujəmča | aiwyasča*

vor allem in der auf der Beziehung zur Sonne oder auf der Identität mit der Sonne beruhenden und als Zauberkunst vorgestellten Fähigkeit besteht, das Treiben der Mißrabetrüger, die ihn zu täuschen suchen, zu durchschauen, sie, ohne daß er selbst getäuscht werden könnte, zu überlisten und zu bestrafen. Ganz ähnlich aber ist die Funktion, die der *māyā́* des Mitra und des Varuṇa und der Adityas überhaupt zufällt. Zwar ist die *māyā́* auch als die Zauberkraft vorgestellt worden, durch die Mitra und Varuṇa (und ähnliches wird auch von anderen Göttern ausgesagt) die Wunderwerke der Natur (Sonne, Morgenröten usw.) geschaffen haben und immer wieder in Erscheinung treten lassen. Aber daneben tritt doch die *māyā́*, und zwar nur in Verbindung mit den Adityas, auch als die Zauberkunst auf, durch die diese Götter, vor allem wohl Varuṇa und Mitra mit Hilfe ihres Sonnenauges, das Weltall und seine Satzungen bewachen, alles durchschauen und so die Betrüger, die das Recht verletzen und die Götter zu täuschen vermeinen, überlisten, um sie hernach zu bestrafen. So wird V, 63, 7 an Mitra und Varuṇa gerühmt, daß sie durch die Zauberkunst, wie sie einem Asura eigen ist (*ásurasya māyáyā*)[1] die Satzungen bewachen,

yaoχstibyo [miϑrō] | vīspo.vīδvå aδaoyamno. Wie in sehr vielen anderen Fällen halte ich es auch hier für unmöglich, die ursprüngliche Form des Textes mit Sicherheit wiederherzustellen, aber die Vermutung ist wohl berechtigt, daß die ursprüngliche Gestalt unserer Stelle sich nicht sehr von der Form unterschieden habe, die die Stelle in meinem Rekonstruktionsversuch erhalten hat.

[1] Es ist durchaus nicht notwendig, hier und in Vers 3: *dyā́ṃ varṣayatho ásurasya māyáyā* den Asura mit Bergaigne, Rel. véd. 3, 29; 81 als Parjanya oder mit v. Bradke, Dyâus Asura 56 als Divo Asura (Hillebr., WZKM. 13, 320: *pitṛ́ ásura)* zu deuten. Die Beziehung auf Parj. ist nicht notwendig, weil M. und Varuṇa auch selbst Regen spenden (Vers 6 desselben Liedes: *dyā́ṃ varṣayatam*), und die Deutung als Divo Asura ist schon deswegen unwahrscheinlich, weil ein vedischer Dichter schwerlich von Göttern, die sonst als die eigentlichen Hüter des Rechtes und der Satzungen (vgl. z. B. V, 69, 1) und auch als Wächter des *asuryà* gelten, ausgesagt hätte, daß sie die Satzungen vermöge der Zaubermacht eines anderen Gottes, und wäre es auch der Asura des Himmels oder Dyaus Asura, bewachen. Meine Auffassung von *ásurasya māyáya* wird bestätigt durch Ath. V. VI, 72, 1: *yáthāsitáḥ ... vápūṃṣi kṛṇvánn ásurasya māyáyā*, wo auch nicht ein bestimmter Asura (hier in feindlichem Sinne) gemeint ist. In X, 177, 1 (*pataṃgám aktám ásurasya māyáya*)

durch das Ṛta die ganze Welt beherrschen und die Sonne an den Himmeln hinstellen. Und mit dieser Zauberkunst sind die *māyā́ḥ* identisch, die nach II, 27, 16 gegen den Betrüger (*abhidrúhe*) gerichtet sind und denen der Gerechte und Fromme ebenso zu entgehen wünscht wie den für den Bösewicht geöffneten Schlingen oder Fesseln der Sünde. Selbst der Umstand, daß die Ādityas (X, 63, 4) — wie VI, 52, 15 die Götter überhaupt und I, 190, 4 die Himmel — *áhimāyāḥ* ,die Zauberkünste des Drachen besitzend' genannt werden (*nṛcákṣaso ánimiṣantaḥ* . . . | *jyótirathā áhimāyā ánāgaso divó varṣmā́ṇam vasate*) rechtfertigt nicht die Ansicht, daß diese *māyā́* der Ādityas niederer Zauber, heimtückische List sei (vgl. auch Oldenberg, Rel. d. Veda [2], 300 ff.). Sie ist mit der *māyā́* der Dämonen zwar äußerlich vergleichbar, aber keineswegs von derselben Art. Es ist ja auch nicht etwa niedriger Betrug gemeint, wenn es von den Ādityas II, 27, 3 heißt, daß sie weithin reichend, voll tiefer Weisheit, vieläugig, ohne selbst getäuscht werden zu können, zu täuschen bestrebt [1] sind (*ádabdhāso dípsantaḥ*: Änderung in *dípsataḥ*: Siebenz. Lieder 24 ist ebenso überflüssig

ist *asura* weder Parjanya (Bergaigne 3, 86), noch Dyaus (Hillebr. WZKM 13, 320). Am wahrscheinlichsten ist auch hier ,mit eines Asura Zauberkunst', wahrscheinlicher noch als Beziehung auf Varuṇa, obwohl die Sonne als des asurischen Varuṇa (V, 85, 5) oder des Mitra und des Var. Zauberwerk (*māyā́*: V, 63, 4 und m. E. auch III, 61, 7) bezeichnet wird, während von Dyaus derartiges niemals ausgesagt wird. Ganz ausgeschlossen ist Beziehung auf Dyaus ferner Ath. V. III, 9, 4: *váratha devā́ ivāsuramāyáyā*. Ebenso ist *ásura* in Verbindung mit *nirṇíj* (VIII, 19, 23; IX, 99, 1) nicht Dyaus (v. Bradke 51 f.), sondern ,ein Asura', d. i. ,ein Herr'; denn *nirṇíj* (,Prachtgewand' oder ,Schmuck') ist neben *drāpí* das äußere Zeichen der Würde eines Asura (so von Varuṇa I, 25, 13) wie Mantel und Herrschermütze Abzeichen des Herrentums babylonisch-assyrischer Götter sind (vgl. oben p. 140). Bezeichnend ist schließlich, daß es sich dort, wo in der Nachbarschaft des Dyaus der *māyā́* Erwähnung geschieht, um die *māyā́* eines von ihm verschiedenen Gottes oder als *māyínaḥ* bezeichneter göttlicher Wesen handelt (vgl. I, 160, 3; VI, 58, 1; I, 159, 4; III, 38, 7).

[1] Wie die Vorstellung, daß die Ādityas und der awestische Miϑra nicht getäuscht werden können, sich in den Gāϑās in *nōiṯ diwžaidyāi* . . . *ahurō* und *ϑwahyā xratə̄uš yə̄m naēčiš dābayeiti* (vgl. oben p. 183) widerspiegelt, so entspricht wohl der Vorstellung, daß die Ādityas die Bösen zu täuschen bestrebt sind, in den Gaϑās (Y. 53, 8) *dužvarəšnaŋhō dafšnyā hə̄ntū* ,die Übeltäter sollen getäuscht werden', d. h. ihre Bosheit soll von

und unberechtigt wie die in [*á*]*dipsantaḥ* ‚nicht zu trügen gewillt‘: Hillebrandt, Lieder des R̥V. 83) und das Krumme und das Gute durchschauen, da ihnen als Herrschern auch das Fernste nahe sei. Dieses Täuschen besteht vielmehr darin, daß die Adityas — selbst frei von Trug, Betrug und Sünde (*adrúh, adruhvan, ánabhidruh, ánāgas, anenás*) — den Übeltäter, der sich unbemerkt glaubt und die Götter zu täuschen vermeint, durchschauen, also überlisten und zur Rechenschaft ziehen. Eben diese Täuschung aber ist es, worin die gegen den Betrüger gerichtete *māyá* sich vor allem äußert. Sie ist also nicht bösartige, heimtückische Zauberei, sondern die in der Allmacht und dem erhabenen *asuryà* der Ādityas begründete, mit ihrer Allwissenheit und ihrer Fähigkeit, alles wahrzunehmen, zusammenhängende göttliche Zauberkraft, durch die sie den Betrug des Übeltäters, die Verletzung des Rechtes und der Satzungen zu ahnden, die beabsichtigte Täuschung der Götter zu vereiteln vermögen. Diese Bedeutung der *māyá*, ihr Zusammenhang mit dem Erspähen des Unrechtes, der Sünde, und ihre Verbindung mit den Schuldfesseln, der wir schon in II, 27, 16 begegnet sind, läßt sich auch noch in VII, 28, 4: *práti yác cáṣṭe ánr̥tam anenā́ áva dvitā́ váruṇo māyī́ naḥ sāt* feststellen, worin Varuṇa durch *māyī́* nicht als zauberkundig schlechthin, sondern als Besitzer der gegen die Frevler gerichteten und betätigten *māyá* bezeichnet wird.

Diese Art der *māyá*[1] deckt sich also hinsichtlich der Bedeutung vollständig mit der awestischen *yaoχšti*. Beide sind

Ahura durchschaut und ihre Pläne sollen vereitelt und zuschanden gemacht werden.

[1] Die *mayá* darf man wohl nicht, wie dies Hillebrandt WZKM 13, 316 ff. getan hat, als etwas Einheitliches betrachten. Zu der eben besprochenen Art der *māyá* gesellt sich zunächst die *māyá* als Zauberkunst, durch die die Götter die Wunderwerke der Natur geschaffen haben, und auch diese Art der *māyá* scheint vor allem, ursprünglich wohl allein, den Adityas eigentümlich zu sein, die ‚große Zauberkraft‘, die ebenso unangreifbar ist (*nákir á dadharṣa*: V, 85, 6) wie der Ādityas Herrschertum und Göttlichkeit (*ná kū́taś canádhr̥ṣe*: I, 136, 1). Außer III, 61, 7, V, 63, 4, V, 85, 5 f. und VIII, 41, 3 gehören hierher noch IX, 73, 9 (*r̥tásya tántur vitataḥ . . . váruṇasya māyáyā*, vorher *r̥tásya gopā́ ná dábhāya . . . vidvā́n sá víśvā bhúvanābhi paśyati*) und X, 85, 17 f.: *sūryā́yai . . . mitrā́ya váruṇāya ca . . . akaram námaḥ // pūrvāparám carato māyáyaitaú*

gegen den Betrüger gerichtet, und wie die *yaoχšti* im Wesen und Wirken des Miθra, so steht auch die *māyā́* in dem der Ādityas im engsten Zusammenhang mit dem Herrschertum, der Allwissenheit, dem Wachen und Spähen, der Untäuschbarkeit, dem Wahrnehmen des Verborgenen und dem Rächen der Schuld. Bei Miθra vermissen wir allerdings die enge Verbindung der *yaoχšti* mit dem Herrentum, die der Beziehung der *māyā́* zum *asuryà* der Ādityas entsprechen müßte. Aber es ist nicht zweifelhaft, daß das Herrentum auch ein dem Miθra eigentümlicher Zug gewesen ist. Denn Miθra wird noch an zwei Stellen des Mihr-Yašt (25 und 69) als *ahura* bezeichnet. Und daß hier nicht eine zufällige Benennung, sondern ein Überrest alter Überlieferung vorliegt, geht schon daraus hervor, daß die erste dieser Stellen den Miθra *ahurəm gufrəm*, einen weisheitstiefen Herren, nennt. Denn *gufra* entspricht hier dem ved. *gabhīrá*, das R̥V. II, 27, 3 Beiwort der Ādityas ist. Will man aber *gabhīrá* an dieser Stelle in räumlichem Sinne verstehen, so ist doch ein Zusammenhang zwischen

(Sonne und Mond). Diese Zauberkunst konnte dann auch anderen Göttern zugeschrieben werden, die mit ihrer Hilfe wunderbare Dinge zustande bringen, wie den Maruts (V, 63, 6) oder Tvaṣṭar (X, 53, 9). Wenn es II, 17, 5 von Indra heißt *ástabhnān māyáyā dyā́m avasrásaḥ*, so ist wohl hiefür eine Stelle wie VIII, 42, 1 (Varuṇa): *ástabhnad dyā́m ásuro viśvávedāḥ* Vorbild gewesen. Denn die *māyā́* des Indra ist sonst von ganz anderer Art. Sie ist die Zauberkunst, deren er sich im Kampfe gegen die Dämonen und ihre Zauberkünste bedient, wie ja auch seine Allwissenheit sich besonders auf den Kampf bezieht (vgl. oben p. 214). Indras *māyā́* ist überdies die Zauberkunst, vermöge welcher er mannigfache Gestalten anzunehmen imstande ist, eine Kunst, die auch anderen Göttern (wie den Aśvins, R̥bhus, Pūṣan) eigen ist. Die *māyā́* des Agni äußert sich wie seine Weisheit in seiner priesterlichen Funktion (I, 144, 1; III, 27, 7) und die *māyā́* der Aśvins wie ihre Weisheit bei Rettung und Heilung (V, 78, 6). All dem steht die *māyā́* der Dämonen als niedriger, heimtückischer Zauber gegenüber. Es ergibt sich also eine Sonderstellung der Ādityas auch in Bezug auf die *māyā́*, und diese durch die vedischen Zeugnisse nahegelegte Folgerung erhält jetzt noch eine kräftige Stütze durch den Nachweis der Identität der *māyā́* der Ādityas mit mit der *yaoχšti* des Miθra. Auch aus dem Umstand, daß II, 27, 16 neben den *māyā́ḥ* der Ādityas ihre *pā́śāḥ* erscheinen und Ath. V. XIX, 66, 1 die *ásurā māyínaḥ* als *áyojālā . . . ayasmáyaiḥ pā́śair aṅkínaḥ* geschildert werden, darf nicht auf Wesengleichheit der *māyā́* der Ādityas und der feindlichen Asuras geschlossen werden.

ahurəm gufrəm und *gabhīrávepā ásurah* (I, 35, 7), einer Bezeichnung des Savitar, der den Ādityas nahesteht und von ihnen unter anderem auch den Asuratitel übernommen hat. unverkennbar.[1] Daß die *yaoχšti* nicht auch dem Ahura Mazdā der Gāθās zugeschrieben wird, ist begreiflich. Aber aus dem Umstand, daß nach dem jüngeren Awesta Ahura M. dem Miθra (Yt. 10, 82) und Tištrya (Yt. 8, 45) die *yaoχšti* geschaffen und verliehen hat, darf man wohl schließen, daß auch Ahura M., an dem wir schon innerhalb der Gāθās eine Anzahl älterer, den Vorstellungen des Ādityakreises nah verwandter Züge festgestellt haben, schon in der ältesten Zeit als Besitzer der *yaoχšti* vorgestellt worden ist. Die Wahrscheinlichkeit dieser Annahme wird noch durch die Tatsache erhöht, daß der Ahura M. der Gaθās mit Varuṇa-Mitra und Miθra nicht nur die Eigenschaft des Wächters und Spähers teilt, der das Tun des Betrügers bemerkt (oben p. 175), sondern gleich diesen Göttern auch untäuschbar ist (p. 183) und wie die Adityas bestrebt, die Trugübenden zu täuschen (p. 219, Anm. 1). Wir haben ja vorhin auseinandergesetzt, wie eng die *māyā-yaoχšti* mit den Eigenschaften

[1] Selbst wenn wir berücksichtigen, daß das Awesta uns nur in Bruchstücken vorliegt. müssen wir es doch als sehr bemerkenswert ansehen. daß abgesehen von Apąm Napat nur Ahura M. und seine Genienschar. die ‚weisen Herren‘ (p. 103 ff.), die Aməša Spəntas des jüngeren Awesta (vgl. *āhūriya*, p. 212, Anm. 2), und Miθra als Ahuras betrachtet werden. Es ist also die Folgerung unabweislich, daß ursprünglich nur Ahura M., die Aməša Sp. und Miθra den auszeichnenden Titel *ahura* geführt haben. wie ja auch das ehrende Beiwort *ásura* ursprünglich offenbar nur den Adityas beigelegt worden ist. Wenn nun der aw. Apąm Napāt mit dem ved. Apam Napāt nicht nur die glänzende Gestalt (*χšaēta*, vgl. ṚV. II, 35, 3 f; 8 usw.), die schnellen Rosse, die Erschaffung der Wesen und die Männlichkeit (vgl. schon Windischmann, Zor. Stud. 185 f. und Hillebr., Ved. Myth. I, 379), sondern auch die Herrenwürde gemeinsam hat (Yt. 19, 51 usw.: *bərəzantəm ahurəm χšaϑrəm*; ṚV. II, 35, 2: *asuryàsya mahnā . . . bhúvanā jajāna*, worin *asuryàsya* zweifellos mit Oldenberg, z. St. als Substantiv zu fassen ist), so ist daraus zu schließen. daß schon in der indoiranischen Zeit von einer Gruppe als Asuras bezeichneter Götter her das Attribut des Herrentums auf Apąm N. übertragen worden ist. Ich halte es übrigens für zweifellos (vgl. auch Barthol., Air. Wtb. 548; Oldenb., Rel. d. V.[2] 118, Anm. 3), daß das Epitheton *χšaϑrya* des Apąm N. nicht von *χšaϑri* ‚Weib‘ abzuleiten ist. sondern ‚Herrscher‘ bedeutet, zumal da es neben dem Beiwort *ahura* steht. Herrentum ist ja mit dem Herrschertum (*kṣatra-χšaϑra*) eng verknüpft (oben p. 205 f.; 212 f.).

des Bewachens, Spähens und der Untäuschbarkeit zusammenhängen, und wie nahe das Streben, den Betrüger zu täuschen, und die *māyā* der Adityas sich berühren. Und aus den angeführten Tatsachen ergibt sich nicht nur, daß Ahura M. ehemals mit dem Attribut der *yaoχšti* ausgestattet gewesen ist, sondern auch, daß dem Miθra, dem unsere Texte nur noch die *yaoχšti* und Untäuschbarkeit zuschreiben, außerdem noch wie den Adityas das Streben, die Betrüger zu täuschen, eigentümlich gewesen sein muß. In ähnlicher Weise durften wir (p. 183, Anm. 1) aus der Vergleichung mit den vedischen Verhältnissen den Schluß ziehen, daß Miθra nicht nur als untrüglich (*anaiwi.druχta*), sondern gleich den Adityas auch als nicht trügend (*adruj*) vorgestellt worden ist. Ein Beweis für die Identität der *māyá* und der *yaoχšti* liegt übrigens auch darin, daß *yaoχšti* ebenso wie *māyá* auch die Zauberkunst des Drachen bezeichnet (Y. 9, 8: *ažīm dahākəm* . . . *hazawrā.yaoχštīm;* ṚV. II, 11, 5: *māyínam* . . . *áhim*; I, 32, 4: *áhīnām* . . . *māyínām* . . . *māyā́ḥ* und *áhimāya*). Und in formeller Hinsicht äußert sich die Übereinstimmung in der Weise, daß die Komposita, die mit *māyá* und mit *yaoχšti* gebildet werden, einander ähnlich sind: *māyávant* und *yaoχštivant*, *purumāyá* und *pouru.yaoχšti*, *dáśamāya* und *hazawra.yaoχšti*. Es ist also die Annahme wohl begründet, daß schon in der indo-iranischen Zeit die Zauberkunst, die die Inder hernach durch das Wort *māyá*, die Iranier durch *yaoχšti* bezeichneten,[1] nicht nur den Dämonen zugeschrieben, sondern auch als charakteristische Eigenschaft der indo-iranischen Gruppe von Göttern angesehen worden ist, die sich als weise und allwissende Herren (Asuras) und Herrscher, als Hüter des Rechtes und Feinde des Truges, als nicht zu täuschende, aber selbst zu täuschen bestrebte, alles durchschauende Späher und Rächer der Schuld von den anderen Göttern scharf abheben. Wenn wir das Beweismaterial für diese Folgerungen zum Teile auch dem Bilde des awestischen Miθra entnommen haben, obwohl

[1] Wenn außer Miθra noch andere Gottheiten (wie Tištrya, der Mond, ferner das X̌arənah und die Winde) *yaoχšti* besitzen, so ist festzuhalten, daß es sich um eine andere Art der *yaoχšti* handelt, wie ja auch die *māyá* der außerhalb des Adityakreises stehenden Götter von der mit der Spähereigenschaft zusammenhängenden *māyá* der Adityas verschieden ist.

er im Awesta nicht als Mitglied einer Gruppe von Ahuras auftritt, so wird man die Berechtigung dieses Verfahrens nicht mehr bestreiten dürfen. Denn aus den zahlreichen Übereinstimmungen des Miθra mit Ahura M. und den Ādityas (einzelne im Awesta fehlende Züge des Miθra und des Ahura M. lassen sich durch die Vergleichung mit Sicherheit erschließen) ist es nunmehr doch wohl klar geworden, daß Miθra ursprünglich der Gruppe von Ahuras, an deren Spitze Ahura M. stand, angehört haben muß und daß er von Zaraθuštra mit Absicht aus dieser Gemeinschaft entfernt worden ist, weil der Prophet die alte iranische Religion in monotheistischem Sinne umgestalten wollte.[1]

[1] Es ist jetzt an der Zeit, daß wir zu dem vielumstrittenen Asuraproblem, d. i. zu der Frage, wie die ‚Verteufelung' der Asuras bei den Indern und der Devas bei den Iraniern zu erklären sei, Stellung nehmen. Daß die Ansicht Darmesteters (Orm. et Ahr. 268), es handle sich hiebei nur um ‚un accident de langage, une curiosité de lexicologie', und seine Erklärung der schlimmen Bedeutung von *daēva* aus Wendungen wie *hélo devánām utá martyatrá* (VI, 62, 8; vgl. dagegen *héḷāṃsi daívyā yuyodhi nó 'devāni hvárāṃsi ca*: VI, 48, 10) einen ganz unbefriedigenden Lösungsversuch des Problems darstellen, liegt auf der Hand. Es ist aber auch sehr unwahrscheinlich, daß, wie Oldenberg (Rel. d. V.[2] 161, Anm. 2) gemeint hat, der indische und der iranische Bedeutungswandel sich völlig unabhängig von einander vollzogen haben. Es fällt doch recht schwer, anzunehmen, daß zwischen zwei so ähnlichen und so charakteristischen Bedeutungsverschiebungen, zwischen den den Daēvas feindlichen Ahuras und den den Göttern feindlichen dämonischen Asuras (*ásurā adeváḥ*) nicht irgendein Zusammenhang bestehe. Ebenso wenig vermag ich der Annahme Oldenbergs (l. c., 160 f.) zuzustimmen, der Bedeutungswandel des Wortes *ásura* sei daraus zu erklären, daß es, wie die Wendung *ásurasya* (in gutem und feindlichem Sinne) *māyá* beweise, auch in der Anwendung auf Götter nicht ‚Gott' oder ‚Herr', sondern etwa ‚Besitzer geheimer Macht' bedeutet habe, demgemäß von vornherein auch in Bezug auf böse Wesen gebraucht worden und allmählich als Bezeichnung von Göttern außer Gebrauch gekommen sei. Dieser Annahme widersprechen das aw. *ahura* und die Art, in der das Wort *asura* auf die Ādityas und andere Götter als Ehrentitel angewendet wird. Überdies läßt sich die Bedeutung ‚Herr' noch mit Sicherheit erschließen aus Stellen wie VII, 30, 3: *ny àgníḥ sīdad ásuro ná hótā* (vgl. X, 99, 2: *asuratvá sasāda*; I, 25, 10: *ní ṣasāda . . . sámrājyāya*; VIII, 25, 4 u. 8: *ásurā . . . ní ṣedatuḥ sámrājyāya;* VIII. 42, 1: *ásuraḥ . . . ásīdat . . . samrāṭ)* und VIII, 19, 23: *ásura iva nirṇíjam,* sowie IX, 99, 1: *vayanty ásurāya nirṇíjam* (Schmuck oder Prachtgewand des hohen Herrn, p. 218, Anm. 1). Die Deutung von *ásura* als Dyaus (v. Bradke, Dy.

Ich habe bei der Erörterung des *χšaϑra* etwas weiter ausgeholt, weil ich mich nicht mit der üblichen Feststellung begnügen konnte, daß die Ādityas und die Aməša Sp. in den Beiwörtern *sukṣatrá* und *huχšaϑra* übereinstimmen. Es kam mir vielmehr darauf an, zu zeigen, daß das *kṣatrá* und das *χšaϑra* in gleicher Weise mit einer Anzahl von Begriffen und Vorstellungen eng verknüpft sind, die in der Ādityareligion und in der Religion der Gāϑās eine hervorragende Stellung einnehmen. Daneben habe ich großes Gewicht auf den Nachweis gelegt, daß der Begriff des *χšaϑra* in den Gāϑās eine theologische Umdeutung aus einem ursprünglich nur die weltliche

As. 74; 51 f.) ist in diesen Stellen nicht notwendig. Doch auch die Ausführungen Hillebrandts (Ved. Myth. III, 430 ff.), der nachzuweisen sucht, daß die Berührung mit iranischen Ahuraverehrern den Ausgangspunkt der feindlichen Bedeutung des Wortes *ásura* gebildet habe, haben mich nicht überzeugt. Wenn Hill. gegen die Annahme v. Bradkes, das Aufkommen der *ásurā adeváḥ* sei auf den Gegensatz der vedischen Inder zu den Iraniern des Awesta und Anhängern des Zaraϑuštra zurückzuführen, einwendet, daß keine einzige Stelle des ṚV. die Bekanntschaft mit der Reformation des Zaraϑuštra verrate, so läßt sich auch gegen Hill.'s Theorie einwenden, daß die angeblichen vedischen Spuren der iranischen Ahuraverehrung ‚sehr zweifelhafter Natur' sind (vgl. Oldenb., l. c. 158, Anm. 3). Auch *ṛ́kadvaraso ásurasya vīrā́n* (II, 30, 4; vgl. jetzt Wackernagel, Sitz. preuß. Ak. W., ph.-hist. Kl. 1918, 406 f.) beweist nichts. Man darf doch vor allem fragen, weshalb denn eine Gegnerschaft gegen iranische Ahuraverehrer angenommen werden muß, da die vedischen Inder ja in ihrer eigenen Mitte einen kräftig ausgebildeten, dem iranischen sehr nah verwandten Asurakult besaßen. Und die Anwendung von *ásurasya vīrā́ḥ* und *ásurasya māyā́* auf Götter und Dämonen läßt doch eher auf Feindseligkeit gegen i n d i s c h e Asuraverehrer schließen. Ich glaube deshalb, daß die alte, einmütig abgelehnte Haugsche Hypothese doch im wesentlichen das Richtige getroffen hat. Meine Ausführungen über die Ādityas und Am. Sp. rechtfertigen wohl die Annahme, daß schon in der indo-iranischen Zeit ein scharfer Gegensatz zwischen der ganz eigenartigen, wenn nicht fremdartigen Asuraverehrung und der Verehrung der Devas bestanden hat. Er tritt im ṚV. nicht so deutlich hervor, weil dieser ein Stadium der vedischen Religion repräsentiert, in dem das Streben nach einer Verschmelzung der verschiedenen Kulte vorherrschend war. Ein Gegensatz ist aber tatsächlich vorhanden, wie insbesondere aus der Gegenüberstellung und den Vergleichen des Indra mit Varuṇa hervorgeht. In der jedem Kompromiß abholden gāϑischen Religion spitzt sich der Gegensatz zwischen Asura- und Devaverehrung in schärfster Weise zu.

Herrschermacht und das lichterfüllte himmlische Herrscherreich bezeichnenden Attribut des Ahura M. erfahren hat, und daß neben der geistlichen auch die weltliche Bedeutung des *χšaϑra* noch lebendig geblieben ist. Das Ergebnis dieser Ausführungen besteht nun nicht allein darin, daß wir in den weitgehenden Übereinstimmungen des *kṣatrá* und des *χšaϑra* einen neuen Beweis für die Verwandtschaft der Ādityas und Aməša Sp. erblicken dürfen. Es leuchtet nunmehr wohl auch leichter ein, daß aus einem insbesondere mit dem Herrentum und dem Aša auf das engste zusammenhängenden Attribut des erhabenen Ahura, das zugleich auch den Inbegriff aller Jenseitshoffnung und die Erfüllung alles religiösen Strebens bedeutet, durch Personifikation und Vergöttlichung in ähnlicher Weise ein ‚weiser Herr' und Aməša Sp. und später eine Schutzgottheit der Metalle gestaltet worden ist wie aus dem *aša* der ‚weise Herr' und Am. Sp. Aša und die Schutzgottheit des Feuers. Gegen die Ansicht, daß sich aus dem Begriff der Herrschaft oder der guten Herrschaft (*vohu χšaϑrəm*), der uns auch in dem Epitheton des Ahura M. und der Aməša Sp. *huχšaϑra* entgegentritt, der ‚weise Herr' Xšaθra oder Vohu Xšaθra und weiterhin der Schutzherr der Metalle Xšaθra Vairya (vgl. p. 86 und Anm. 3) entwickelt habe, hat nun neuerdings Hüsing (Mitra, Monatsschr. f. vergl. Mythenforsch. I, 71 ff.) Stellung genommen. H. meint, Xš. V. könne keine Abstraktion sein, weil er im Mythos auftrete. Gestützt auf den Nachweis Leßmanns (Or. Literaturztg. 1905, 219 ff.), daß die unter der Erde wohnende Parī Bānū, die in der Erzählung von 1001 Nacht (Henning XXI, 125 ff.) den Pfeil des Schützen lenkt, mit dem ‚Engel' Isfandarmaḏ (= Spəntā Arəmati) identisch ist, der nach Albērūnī (220, 8 ff.: mit Berufung auf das ‚Awesta') Bogen und Pfeil für den Schützen Ariš anfertigen läßt, folgert H., daß auch Šahrvēr (Šahrēvar), der awestische Xšaθra Vairya, mit Šaibar oder Šabbar (nach Hüsing Šabēr, aus *Šahbēr),[1] dem Bruder der Parī Bānū, identisch sein müsse. Und daraus glaubt H. ferner die Berechtigung ableiten zu können, die von dem

[1] Ich mache darauf aufmerksam, daß das arabische Namenbuch K. al-Muštabih von Adh-Dhahabī (ed. P. de Jong), p. 291 die Namen Šabr, Šabar, Šibr, Šabbar, Šabir enthält.

Pfeilschuß des Ǝrəχša handelnde Awestastelle Yt. 8, 38 (vgl. Str. 7) in der Weise wiederherzustellen, daß in ihr Xš. V. und Arəmati in Verbindung mit dem Pfeilschuß, als Lenker des Pfeiles, erscheinen. Das Ergebnis dieser Konstruktion ist, daß Xš. V. und A. schon im Awesta als mythische Gestalten nachgewiesen sind und daß wir ‚damit wohl über den Bann hinwegkommen, als seien diese „Abstraktionen" erst durch den Mazdaismus geschaffen worden'. Demgegenüber sei vorerst bemerkt, daß Šahrvēr in der Überlieferung von Alberunī überhaupt nicht in Verbindung mit dem Zauberpfeil erwähnt wird, und daß auch *Šabēr nichts mit dem Pfeilschuß selbst zu tun hat. Schon dieser Umstand läßt es sehr fraglich erscheinen, ob Hüsings zwar geistreiche, aber, wie mir scheint, sehr umständliche Herstellung des awestischen Textes, der zufolge außer Arəmati auch Xš. V. den Pfeil gelenkt hätte, berechtigt ist. Aber selbst wenn man ihr einige Wahrscheinlichkeit zubilligen wollte, möchte ich doch in prinzipieller Beziehung einwenden, daß diese zwei Gestalten nicht schon infolge ihres Auftretens im Mythos des Charakters von Abstraktionen verlustig werden. Ich halte es für sehr wohl vereinbar, daß Arəmati von Haus aus eine Abstraktion gewesen und erst dann, als sie Erdgöttin geworden war, in dieser Eigenschaft im Mythos an die Stelle eines weiblichen Erdgeistes getreten sei. Ähnliches gilt von Haurvatāt und Amərətat (vgl. die Geschichten von Harūt und Marūt bei E. Littmann in Festschrift F. C. Andreas 70 ff.) und von den übrigen Aməša Sp. für den Fall, daß auch bei diesen irgendwelche Beziehungen zu Mythen sollten nachgewiesen werden können. Hüsing hat denn auch den Aša Vahišta (Ard Vahišt) in der Gestalt des Sindbest wiederzufinden geglaubt, der in einer Erzählung von 1001 Nacht den *Šahbēr zur Strafe in eine kupferne Flasche sperren läßt. Abgesehen davon, daß die von H. vermutete Verschreibung einer ‚Pählävī-Quelle' von ‚Ardbest' (die Pähl.-Schreibungen sind [Pahlavi]: Aša-Vahišt, im Gr. Bund. [Pahlavi]: Urt-Vahišt, Dēnk. vol. II, p. 604, l. 9 [Pahlavi]: Art-Vahišt; Paz. in Aw.-Buchst. Ardi-Bahišt) in Sindbest mir höchst unwahrscheinlich vorkommt, lassen meine Darlegungen über die uralten Beziehungen des *aša* zum Feuer keinen Zweifel, daß der Aməša Sp. Aša V. sich aus einer Abstraktion zur Schutzgottheit des Feuers ent-

wickelt hat. Das Beispiel dieses Am. Sp. fällt aber sehr ins Gewicht zugunsten der Annahme, daß bei Xšaϑra V. eine ganz analoge Entwicklung vorliegt, und wir werden denn auch sogleich noch Gründe namhaft machen, die für diese Annahme sprechen. Vorher sei noch eine Bemerkung zu der von Brunnhofer (Iran u. Turan 199) aufgestellten und bald wieder (Vom Pontus bis zum Indus 57) aufgegebenen Gleichung Kuvera = Xšaϑra Vairya gestattet, die H. für seine Auffassung auch noch ins Feld führt. H. meint, der Name des indischen Gottes des Reichtums Kuvera, ‚der ja doch aus irgendeinem Prakrit stammt und arg verschliffen aussieht', könne ‚aus *Kšuwēra, *Kšrwēra und ähnlichen Formen entstanden' sein und trete zu früh in Indien auf, als daß seine Entlehnung mit der Auffassung des Xš. V. als einer Abstraktion vereinbar wäre. Mir erscheint diese Zusammenstellung nicht weniger gewagt als Brunnhofers Ableitung des indischen Kārtavīrya aus Xš. V. mittels ‚prakritischer Abschleifung'. Wenn der indische Name wirklich aus dem Iranischen entlehnt wäre, würde man doch erwarten dürfen, daß ein Wort wie *χšaϑra* sich in der entsprechenden indischen Lautform erhalten hätte und, sofern das Mittelindische überhaupt in Betracht kommt, durch *khatta* wiedergegeben und nicht zu *ku* ‚verschliffen' worden wäre. Finden wir doch in viel späterer Zeit auf indischen Inschriften und Münzen noch aus dem Iranischen entlehnte Formen wie *Kṣaharāta*, *Khakharata*, *Khaharata*, *Chaharada*, *Chaharata* sowie (*maha*)*kṣatrapa*, *chatrapa*, (*maha*)*chatrava* (vgl. Epigr. Ind. VIII, 42 ff., 60 ff.; IX, 141 ff.; Rapson, Cat. of the coins of the Andhra dyn. 63 ff.)! Auf Grund dessen, was wir von der mittelindischen Beeinflussung der vedischen Sprache wissen (vgl. Wackernagel, Altind. Gr. I, XVIII ff.; Kuvera taucht zuerst im Ath. V. auf), werden wir ferner die Verwandlung des awest. *vairya* (*varya*; mit welchem Rechte schreibt Hüsing, Memnon IV, 215, Anm. 1 °*wērja* mit *ē*?) in ved. *vēra* als ganz unwahrscheinlich ansehen müssen. Die Deutung, die Hopkins (Journ. Am. Or. Soc. 33, 57) von dem Namen Kuvera (Kubera) gibt, verdient also zweifellos den Vorzug vor der Brunnhoferschen Gleichung. Und wenn Kuvera mit dem Šabbar (*Šabēr) von 1001 Nacht darin übereinstimmt, daß beide mißgestaltet sind und daß trotzdem K. (ebenso wie der Dämon Rāvaṇa)

‚König der Könige‘ genannt (Hopk., l. c. 70 u. 60; Epic Mythol. 142 u. 147) und dem Š. majestätische Hoheit zugeschrieben wird, so ist dies offenbar daraus zu erklären, daß beide als Erdgeister und Hüter von unterirdischen Schätzen vorgestellt wurden.

Aber selbst für den Fall, daß wenigstens die Identifizierung von Xšaθra V. mit Šabbar, dessen Erscheinung übrigens sehr schlecht zu dem Bild des Šahrēvar der Münzen (Stein, Bab. & or. record 1887, 161) paßt, berechtigt wäre, würde noch immer die Annahme zulässig sein, daß der Name des Aməša Sp., dem die Obhut über die Metalle anvertraut ist, ebenso auf den Kobold der Geschichte von 1001 Nacht übertragen sei wie der Name der Erdgottheit Spandarmaδ auf die unter der Erde hausende Fee, die den Pfeil lenkt. Wir haben indes auch sonst noch Grund genug, die Ansicht abzulehnen, daß Xš. V. ursprünglich Herr der Metalle gewesen und nachher durch die gāθische Religion vergeistigt und in eine des konkreten Inhaltes entkleidete Abstraktion umgewandelt worden sei. Schon der Gedanke, daß der Name dieses alten Herrn der Metalle Xšaθravarya gelautet und, wie Hüsing vorschlägt, als Maskulinum ‚der das Kleinod der Herrschaft besitzt‘ bedeutet habe, ist anfechtbar. Ich gebe zu bedenken, daß doch auch die Namen der anderen Am. Spəntas Abstrakta sind und nicht die Bedeutungen ‚gut gesinnt‘, ‚gerecht‘ usw. gehabt haben können. Und nun stelle man sich einmal vor, daß solch alte Schutzherren des Viehes, des Feuers, der Metalle usw. die Namen ‚Gute Gesinnung‘, ‚Beste Gerechtigkeit‘, ‚Wünschenswerte Herrschaft‘ usw. erhalten haben sollen! Nimmt man aber an, daß diese Namen an die Stelle anderer, älterer Namen getreten seien, so ist es nicht leicht zu begreifen, warum dem Herrn des Viehes gerade der Name ‚Gute Gesinnung‘ oder der Schutzherrin der Erde die Bezeichnung ‚Rechtes Denken‘ beigelegt worden sind. Wenn man dergleichen trotzdem für möglich und mit den ‚general principles of comparative religion‘ vereinbar hält, so hat man damit zugegeben, daß bei der Auswahl dieser Namen Spekulation, und zwar spätere theologische Spekulation tätig gewesen sein müsse, ohne daß man gleichzeitig einen einigermaßen einleuchtenden Beweis für die Ursprünglichkeit der konkreten Konzeption der Am. Spəntas hätte beibringen können. Dann liegt aber die Vermutung näher, daß

solche Spekulation im Gegenteil aus Personifikationen abstrakter Begriffe Schutzherren des Viehes, des Feuers usw. gebildet hat, indem sie an Beziehungen anknüpfte, die entweder (wie bei *aša*, *haurvatāt* und *amərətāt*) seit uralter Zeit zwischen dem Begriff und dem Schutzgebiet bestanden haben oder aber (wie bei *vohu manah* und *arəmati*) auf Grund späterer Überlegungen neu geschaffen worden sind. Es ist ferner auch nicht glaublich, daß just Schutzherren des Viehes, des Feuers, der Metalle, der Erde, des Wassers und der Pflanzen in alter Zeit zu der Gruppe der Am. Spəntas vereinigt worden sind. Und wie ich schon (p. 202) zu Aša V. ausgeführt habe, ist auch das Verhältnis der Schutzherren zu den ihnen anvertrauten Verwaltungsgebieten zu lose, als daß man in den Aməša Sp. etwa alte Naturgottheiten erblicken dürfte. Dazu kommt noch die Erwägung, daß Zaraθuštra, der doch mit Ausnahme des höchsten Gottes alle Naturgötter aus seiner Religion verbannt hat, sicherlich nicht Schutzgeister einzelner Gebiete der Natur auch nur in der verblaßten und ‚vergeistigten' Gestalt von Begriffspersonifikationen beibehalten und als ‚weise Herren' angerufen und göttlich verehrt hätte. Aus allen diesen Gründen, außerdem aber auch mit Rücksicht darauf, daß das χšaθra in der gāθischen Religion innerhalb einer Gruppe von Ahuras als Attribut des höchsten Gottes, als Bezeichnung und Verkörperung seiner Herrschermacht und seines himmlischen Reiches und dann auch in geistlichem Sinne als Bezeichnung des Jenseits und des künftigen Gottesreiches eine hervorragende Stellung einnimmt, und daß das *kṣatrá* als Attribut des vedischen Asurakreises, der Adityas, und insbesondere des sie anführenden erhabenen Varuṇa, als Bezeichnung ihrer Herrschermacht und ihres Herrscherreiches unter den für diese Asuras charakteristischen Attributen neben dem Ṛta am stärksten hervortritt, gepriesen und verherrlicht wird, dürfen wir schließen, daß der Begriff der guten oder wünschenswerten Herrschaft, der sich schon in der indo-iranischen Zeit im Kult eines Kreises von Asuras durch große Heiligkeit ausgezeichnet haben muß, nicht erst von dem Schutzherren der Metalle Xšaθra V. abstrahiert worden ist, und daß die Personifikation und Vergöttlichung des Begriffes, des Attributes des höchsten Ahura, die ältere Vorstellung, die Verbindung dieser Personifikation mit der

Schutzherrschaft über die Metalle dagegen ein Werk späterer priesterlicher Spekulation ist. Wieviel wir in dieser Beziehung den awestischen Theologen zumuten dürfen, kann man ja auch noch daraus ersehen, daß in einigen Stellen des jüngeren Awesta *χšaϑra vairya* sogar als Bezeichnung der Metalle verwendet wird (vgl. z. B. Vidēvd. 9, 10: *tiγra χš. v.* ‚mit einem spitzen Metallstück' und Barthol., Air. Wtb. 545).

Wir haben jetzt noch die Frage zu beantworten, was die awestischen Theologen veranlaßt haben mag, dem Ahura und Am. Sp. Xšaθra V. die Aufsicht über die Metalle zuzuweisen. Der oben (p. 34) erwähnte Erklärungsversuch Darmesteters ist zweifellos zu weit hergeholt und darum verfehlt. Sehr gesucht klingt auch die Erklärung des Gr. Bundahišn (ed. Anklesaria fol. 87, l. 11 ff.; Darmest., Le Z.-Av. II, 313), dem Šahrevar seien die Metalle (*ayōχšust*) eigen, weil man mit Hilfe der Waffen die Herrschaft aufrecht erhalte, die Waffen aber aus Metall bestehen. Jackson hat (Proceed. Am. Or. Soc. 15, LVIII ff.) vermutet, daß das geschmolzene (*χšusta*) Metall (*ayah*), durch das, wie auch durch das rote Feuer, beim letzten Gericht vor dem Kommen des Gottesreiches die Vergeltung erfolgt, den Ausgangspunkt für die Verwandlung des Xšaθra V. in einen Herrn der Metalle gebildet habe. Dieser Verbindung von Šahrvēr mit dem geschmolzenen Metall begegnen wir auch Šay. nē š. 15, 14 f. (Sacr. B. of the East V, 375 f.), wonach man sich Š. günstig stimmt, indem man an jedem Ort und zu jeder Zeit das geschmolzene Metall sich gnädig stimmt, und zwar geschieht dies dadurch, daß man das Herz so rein und unbefleckt erhält, daß es nicht verbrennt, wenn man das geschmolzene Metall darauf schüttet. Aber es ist doch nicht sehr wahrscheinlich, daß die Anknüpfung an das geschmolzene Metall allein genügt hätte, um aus Xšaθra V. einen Herrn der Metalle überhaupt und eine Bezeichnung der verschiedenen Arten von Metallen zu machen,[1] als deren niedrigste Sorten Vidēvd. 16, 6 Eisen und Blei genannt werden. Es hat ja auch beim Aša nicht dessen Beziehung zum eschatologischen Feuer den An-

[1] In der vorhin erwähnten Stelle des Gr. Bundah. bezeichnet allerdings *ayōχšust* wie im Burhān i Qāṭi' *ayuχšut* und im Gabrī (ZDMG 36, 61) *ayuχšust* alle Metalle.

stoß zur Schaffung der Schutzgottheit des Feuers gegeben. Ich habe darum (oben p. 121) der Ansicht Tieles zugestimmt, daß die Wahl der Metalle als Verwaltungsgebiet des Xš. V. auf der uralten Verwandtschaft der Begriffe ‚Reich' (= Herrschaft) und ‚Reichtum' beruhe. Und ich erblicke eine Bestätigung meiner Auffassung, daß die Vorstellung von göttlicher und weltlicher Herrschermacht sich leicht mit der Vorstellung von Reichtum und Besitz verbinden konnte, der durch die Metalle, insbesondere durch Gold und Silber repräsentiert wird, in der Schilderung der Basileia (Βασιλεία), einer Tochter des Herrschers Zeus (Διὸς βασιλέως ἔκγονος), also einer Personifikation der Herrschermacht des Zeus, bei Dion Chrysostomos, or. I, 72 ff.: παρῆν δὲ καὶ χρυσὸς αὐτόθι ἄπλετος σεσωρευμένος καὶ ἄργυρος καὶ χαλκὸς καὶ σίδηρος. Und wenn wir weiterhin hören, daß unter den Gestalten, von denen die auf einem strahlenden Throne sitzende Basileia umgeben ist, sich auch Δίκη, Εὐνομία und Νόμος befinden, so werden wir es auch verständlich finden, daß Plutarch Xšaθra V. durch Εὐνομία, die Verkörperung der Gesetzlichkeit, wiedergeben konnte, und werden die Vermutung Tieles (vgl. Gray, Arch. f. Rel. 7, 346, Anm. 2), daß Plutarch mit Εὐνομία Vaŋuhī Daēnā, eine Verkörperung der ‚guten Religion', mit Πλοῦτος aber Xšaθra V. (und nicht Haurvatat) wiedergebe, ablehnen dürfen.[1]

Ich habe damit für einen zweiten Aməša Sp. bewiesen, daß er eine Abstraktion, die Personifikation eines schon in der indo-iranischen Zeit verherrlichten Attributes der obersten Gottheit eines Ahurakreises ist, und daß diese Vergöttlichung eines Begriffes, der auch eines der vornehmsten Attribute des höchsten der vedischen Asuragruppe ist, sich zu Aša V. als neues Bindeglied zwischen den Adityas und Aməša Sp. gesellt.

[1] In ähnlicher Weise hat die Anknüpfung an einen anderen Teil des Begriffsinhaltes von *xšaϑra* bei dem Šahrēvar der Münzen und in den Mysterien des Miθra zur Identifizierung des Xšaθra V. mit Ares-Mars, ‚der die Metalle regierte und dem frommen Krieger in der Schlacht beistand' (Cumont-Gehrich, Die Myst. d. Mithra, 2. Aufl., 100; vgl. auch die oben zitierte Stelle des Gr. Bundahišn), geführt. Es ist übrigens so gut wie ausgeschlossen, daß sich unter den ἓξ θεοί des Plutarch zum Teile andere als die unter dem Namen Aməša Sp. zusammengefaßten Genien befinden.

Ich glaube nunmehr zeigen zu können, daß bei Vohu Manah und Spənta Arəmati, die zusammen behandelt werden sollen, die Verhältnisse ganz ähnlich liegen. Vohu M. und Arəmati bezeichnen in ihrer begrifflichen Bedeutung bestimmte Arten des Denkens, die mit den Forderungen der Moral und der Religion im Einklang stehen und in Worten geäußert, in Werken betätigt werden (Y. 47,2: *hizvā uχδāiš vaŋhəuš əəānū manaŋhō, arəmatōiš zastōibyā šyaoϑnā vərəzyat*; 34,10: *vaŋhəuš manaŋhō šyaoϑnā ... gərebəm*; 44,10: *arəmatōiš uχδāiš šyaoϑnā*). Ursprünglich mag wohl nur ein geringer Unterschied zwischen *vohu manah* und *arəmati* bestanden haben. Der Umstand, daß die vedische *arámati* ebenso wie *arəmati* in naher Beziehung zum Gebet steht (VII, 34, 21: *práti na stómam tváṣṭā juṣeta syád asmé arámatir vasūyúḥ*; X, 92, 4: *námo mahy àrámatiḥ pánīyasī*; X, 64, 15: *hótrā ... bṛ́haspátir arámatiḥ pánīyasī*; *vasūyú* zweimal Beiwort von *arámati* wie sonst von *dhí, dí dhiti, matí*; Y. 45,10: *yasnāiš arəmatōiš*; Y. 49, 10: *mano vohū ... nəmasčā yā arəmatiš īžačā*: vgl. auch Carnoy, Aramati – Armatay, Muséon N. S. XIII, 130 f.), gestattet die Vermutung, daß mit *arəmati* schon in der ältesten Zeit vorwiegend die religiöse, in Gebet und Werkfrömmigkeit sich äußernde Richtung des rechten Denkens, mit *vohu manah* vor allem seine moralische Seite bezeichnet worden ist. Dies schließt natürlich nicht aus, daß auch der ‚gute Sinn' außerdem allmählich mehr und mehr auf die Erfüllung der religiösen Vorschriften bezogen wurde (vgl. etwa Y. 50, 9: *tāiš vå yasnāiš paitī staras ayeni, mazdā ašā vaŋhəuš šyaoϑnāiš manaŋhō* und 8: *pairijasāi ... ustānazastō ... nəmaŋhā .. vaŋhəuš manaŋhō hunarətātā*). Aber ganz unbegründet ist die Ansicht Darmesteters (oben p. 39), Vohu M. als Verkörperung des guten Denkens habe ursprünglich gleich Aša nur kultische Bedeutung besessen und die Kraft der religiösen Inbrunst repräsentiert. Diese Ansicht wird nicht nur durch den oben (p. 178 ff.) erbrachten Nachweis, daß das *aša* sich von Haus aus auch auf alle Arten des sittlichen Verhaltens bezieht, widerlegt. Es ist doch wohl selbstverständlich, daß dem guten Sinn, dessen Lehrer zu sein Ahura M. angefleht wird (Y. 31, 17), den die Übeltäter nicht besitzen (34, 9), von dem die das Schlechteste tuenden, bei den Daevas beliebten Menschen sich fernhalten (32, 4), dem Gegensatz des

schlechten oder schlechtesten Sinnes, den die Daēvas gewählt haben (30, 6) und dem sie entsprossen sind (32, 3), doch auch und vor allem moralische Bedeutung eigen gewesen sein muß. Andrerseits wird wohl *arəmati* ursprünglich nicht ausschließlich kultische Geltung gehabt haben. Denn wenn sie, insbesondere als Personifikation, auch zu Aša und Xšaθra in sehr naher Beziehung steht, so ist es doch wohl nicht Zufall, sondern in der alten Verwandtschaft und ursprünglichen Zusammengehörigkeit der Begriffe *vohu manah* und *arəmati* begründet, daß sie in den Gāθās etliche Male eng verbunden erscheinen (vgl. 34, 9: ‚die Übeltäter, welche infolge des Nichtvorhandenseins des guten Sinnes die . . . *spəntā arəmati* verscheuchen'; 47, 2: ‚das beste . . . soll man tun mit den Worten des guten Sinnes, mit dem Händewerk des rechten Denkens'; 45, 4).

Daß *arəmati* mit der vedischen *arámati* verwandt ist, ist eine längst bekannte Tatsache, und meine Identifizierung der Epitheta *spəntā* und *pánīyasī* läßt diese Verwandtschaft nur noch enger erscheinen. Es ist jetzt auch nicht mehr zweifelhaft, daß die vedische Aramati, ‚die göttliche Frau' (V, 43, 6), wie schon Bergaigne (La rel. véd. I, 320f.; III, 243) erkannt hat, eine Personifikation des in kultischem Sinne rechten Denkens, d. i. der Andacht, des Gebetes ist.[1] Diese Auffassung wird

[1] Geldner hat Ved. St. 2, 255ff. *arámati* mit Unrecht die Bedeutung ‚das sich schickende = das pünktliche Gebet' gegeben. Mag auch bisweilen (am sichersten IX, 95, 3, weniger wahrscheinlich in Vergleichen mit Wettkämpfen) beim Gebet das Moment der Schnelligkeit hervorgehoben werden, so braucht doch in *arámati* nicht schon Schnelligkeit und Pünktlichkeit zum Ausdruck zu kommen. Dagegen sprechen ja auch aw. *arəmati* (mit dem Gegensatz *tarōmati*, das auch als Dämon neben *pairimati* steht), die Verbindung *arəm* mit √*man*, ved. *áram* + √*kr̥*, *araṃkŕ̥t* usw., worin *áram* (*arəm*) sich gewiß nicht auf Schnelligkeit bezieht. Es ist darum auch ganz unbegründet, wenn G. in II, 38, 4: *arámatiḥ savitā́ devī́ ā́gāt* durch ‚das pünktliche (flinke) Gebet' (l. c. 257) oder später (Glossar s. v.) durch ‚pünktlich' (Attribut des Savitar) wiedergegeben hat. Man darf hier *arámati* als Abstraktum mit adjektivischer Bedeutung verstehen: Sav., der (die personifizierte) *arámati* ist (vgl. ~~V, 41, 6: *prá vo vāyúm rathayújam kr̥ṇudhvam . . . púraṃdhiṃ no ūtna . . . á dhiyó dhuḥ* mit X, 64, 7: *prá vo vāyúm rathayújam púraṃdhim . . . kr̥ṇudhvam*~~; IV, 16, 18: *tvā́m ánu prámatim ā́ jaganma*; VIII, 19, 29: *tvā́m íd āhuḥ prámatim*; VI, 45, 4: *sá hí naḥ prámatir mahí*; X, 100, 11: *śáśvatām áva índra íd bhadrā́ prámatiḥ sutā́vatām*; I, 91, 5:

noch dadurch gestützt, daß — was Carnoy, Muséon l. c. nicht bemerkt hat — *arámati* mit den sonst üblichen Bezeichnungen des Gebetes wie *dhí, dhītí, námas, manīṣá, gír* die Epitheta *mahí (máhi), bṛhatí, deví, yajñíyā, vasūyú* und *pánīyasī (pányasī)* gemeinsam hat. Dazu kommt noch, daß in ganz ähnlicher Weise wie *arámati*, die *gná deví*, auch die personifizierte *dhí* als Götterfrau mit der *púraṃdhi* und anderen, ihr nahe stehenden Gestalten verbunden erscheint. Vgl. VII, 36, 8: *prá vo mahím arámatiṃ kṛṇudhvaṃ prá pūṣáṇam . . . | bhágaṃ dhiyò 'vitáram . . . rātiṣácaṃ púraṃdhim* mit II, 38, 10: *bhágaṃ dhíyaṃ vājáyantaḥ púraṃdhiṃ nárāśáṃso gnáspátir no avyāḥ*; V, 41, 5 f.: *árase dadhīta dhíḥ . . . . . ṛtasápaḥ púraṃdhir vásvir no átra pátnīr á dhiyé dhuḥ*; X, 65, 13 f.: *víśve devásaḥ . . . sárasvatī sahá dhībhíḥ púraṃdhyā || víśve deváḥ sahá dhībhíḥ púraṃdhyā . . . ṛtajñáḥ | rātiṣácaḥ*. Ich habe schon darauf aufmerksam gemacht, daß auch die aw. *arəmati* (in Y. 45, 10 und 49, 10) zum Gebet (*yasna, nəmah, īžā* ‚frommes Streben') in Beziehung steht. Die Übereinstimmung zwischen *arámati* und *arəmati* geht indes noch weiter. Auch der personifizierten Arəmati begegnen wir als Götterfrau (*gənā*) in Verbindung mit anderen Götterfrauen, unter denen sich die der ved. *púraṃdhi* entsprechende *pārəndi* und außer Aši nur Personifikationen des Gebetes, der Frömmigkeit und der Opferspende befinden (Y. 38, 1 f.): *imąm āat̰ ząm gənābīš haϑrā yazamaidē . . . yåsčā tōi gənā ahurā mazdā . . . yazamaidē . . . īžå yaoštayō fəraštayō arəmatayō . . . ažuitīm* (vgl. X, 64, 15: *hótrā . . . bṛ́haspátir arámatiḥ pánīyasī*) *vaŋuhīm frasastīm vaŋuhīm pārəndīm* (vgl. V, 41, 6: *púraṃdhir vásvīḥ . . . pátnīḥ*) *yazamaidē*. Aus all dem dürfen wir den Schluß ziehen, daß *arámati-arəmati* nicht nur im Veda und Awesta, sondern schon in der indo-iranischen Zeit das fromme Denken und dessen vergöttlichte Personifikation bezeichnet hat. Man hat dieser Auffassung gegenüber immer wieder darauf hingewiesen, daß

---

tvám bhadró asi krátuḥ und Y. 43, 8: *haiϑyō dvaēšå . . . drəgvāitē, at̰ ašāunē rafənō hyəm aojōŋhvat̰*). Als Substantiv oder als Name der Göttin wäre *arámati* in diesem Verse störend. Daß das Wort hier ‚rechtgesinnt' bedeutet, ergibt sich mit Sicherheit daraus, daß Savitar sonst noch die Epitheta *satyámanmā* (I. 73. 2 u. IX. 97, 48), *bṛhátsumnaḥ* (IV, 53, 6) und *svādhíḥ* (V, 82, 8) erhält. Unrichtig daher auch Hillebr., Lieder des ṚV. 91: ‚ohne zu ruhen'.

arámati von Sāyaṇa an zwei Stellen durch *bhūmi* ‚Erde‘ wiedergegeben werde. Und man hat an der Meinung, daß die ved. Aramati eine Erdgöttin sei, besonders deswegen festgehalten, weil die aw. *ārmati* auch Schutzherrin der Erde und Bezeichnung der Erde selbst ist. Aber schon Geldner hat (Ved. St. 2, 255 nebst Anm. 3) in ausreichender Weise gezeigt, daß die Deutung von *arámati* als Erde irrig und von Sāyaṇa auch nur zu einer einzigen Stelle (VII, 42, 3) gegeben worden ist. In der Tat beweist die ganz unbegründete Verschiedenheit, mit der S. das Wort an den einzelnen Stellen erklärt, daß er sich keine bestimmte Ansicht über die Bedeutung des Wortes gebildet hat. Er gibt es ganz inkonsequent durch *anuparatiḥ. uparatirahitām, ramatir virāmo 'vasānam | tadrahitām aparyantām, ā samantād ramamāṇāṃ sarvatra gantrīṃ vā, āramaṇaṃ dhanādikam, paryaptabuddhiḥ sarvaviṣayaryāpibuddhiḥ* (adjektivisch wie IV, 16, 18 und VIII, 19, 29, *prámatiṃ = prakṛṣṭajñanam* und *prakṛṣṭabuddhim*), *paryāptastutiḥ yadvā kutrāpy anuparatā* (X, 64. 15 als Adjektiv mit *bṛhaspatiḥ = bṛhatāṃ mahataṃ pālayitrī!* auf *hotra* bezogen!). Bezeichnend ist ferner, daß Say. zu VII, 1, 6 *arámatiḥ* durch *dīptiḥ* ‚Glanz‘ erklärt, offenbar infolge von Verwechslung mit *amáti*, das er durch *rūpa* und *dīpti* wiedergibt. Ferner ist zu beachten, daß er in der Verbindung von *arámati* mit dem Epitheton *mahí* nicht *a.*, sondern *mahī* als *bhumi* oder *pṛthivī* deutet. Die Erklärung zu VII, 42, 3 — wo *mahī* im Text nicht vorkommt — : *aramatiṃ bhūmim* ist offenbar eine Abkürzung, die auf der Deutung der nicht weit voranstehenden Stelle VII, 36, 8: *aramatim uparatirahitaṃ mahīṃ mahatīṃ bhūmim* beruht. Wenn es sich in VII, 42, 3 um eine ernst zu nehmende, auf alter Tradition fußende Erklärung handelte, würde er sie gewiß nicht an dieser einen Stelle allein gegeben haben. Dazu kommt ferner, daß Say. auf V, 43, 6: *á no mahím arámatim . . . gnáṃ devím . . .* als Parallelstelle verweist, wo er weder *mahím* noch auch *arámatim* durch ‚Erde‘ erklärt, sie vielmehr als Epitheta zu *gnām* behandelt. Dagegen könnte X, 92, 5: *prá rudréṇa yayínā yanti síndhavas tiró mahím arámatiṃ dadhanvire* die Annahme berechtigt erscheinen lassen, daß *arámati* im ṚV. doch auch die Erde bezeichne. Aber schon Geldner (Ved. St. 2, 260, Anm. 2), dessen Übersetzung von *ar.* durch ‚flinkes Gebet‘ ich auch für diese Stelle ablehne, hat mit

Recht darauf hingewiesen, daß diese Auffassung mit der Bedeutung von *tirás* ‚über hinaus', ‚hinweg über', ‚hinweg durch' (vgl. von den Maruts I, 19, 7: *yá īṅkháyanti párvatān tiráḥ samudrám arṇavám*) unvereinbar. Wenn es von den Maruts und ihren Regengüssen sonst heißt: *yát pṛthivīṃ vyundánti* (I, 38, 9), *bhūmiṃ pinvanti* (I, 64, 5), *vy ùndanti bhū́ma* (I, 85, 5), *vy ùndanti pṛthivīm* (V, 54, 8), so ist dies in der zweiten Hälfte unseres Verses durch *ví . . . víśvam ukṣáte* ausgedrückt, während in der ersten Hälfte von den durch die Luft fahrenden (vgl. V, 53, 7: *tatṛdānā́ḥ síndhavaḥ kṣódasā rájaḥ*) Strömen die Rede ist, die über das Gebet hinweg, d. h. rascher als das Gebet (IX, 95, 3: *apā́m ivéd ūrmáyas tárturāṇāḥ prá manīṣā́ īrate sómam ácha*) dahineilen, das von den Maruts geleitet wird (VII, 57, 2: *praṇetā́ro yájamānasya mánma*; V, 54, 6: *ádha smā no arámatiṃ . . . cákṣur iva yántam ánu neṣathā sugám*). Schließlich wird die Annahme, daß hier die Erde gemeint sei, durch den Umstand ausgeschlossen, daß in dem vorhergehenden Verse (X, 92, 4) *mahy arámatiḥ pánīyasī* unmittelbar auf *námas* folgt (vgl. schon Carnoy, Muséon, l. c. 132). Damit ist jedenfalls endgültig festgestellt, daß eine indische Erdgöttin Aramati, die ihr bisheriges Dasein vor allem dem Epitheton *mahī* zu danken hat, niemals existiert hat, und daß selbstverständlich auch die Hypothese von einer ‚ostarischen' oder indo-iranischen Erdgöttin Aramati ohne Boden ist. Daß aber auch die Spənta Arəmati der Gaθas nicht als Erdgöttin aufgefaßt werden muß, sondern noch als Personifikation des rechten Denkens verstanden werden kann, die erst infolge einer zaraθuštrischen Erweiterung ihres Begriffsinhaltes zur Erde, d. i. zur tatkräftigen Bebauung des Bodens, zur Pflege der dem Gedeihen des Rindes förderlichen Landwirtschaft, in Beziehung gesetzt worden ist, habe ich schon oben (p. 126 f.) dargelegt.

Wenn wir nun die Frage beantworten sollen, ob die vedische Aramati oder der Begriff des ‚rechten Denkens' zu dem Vorstellungskreis der Ādityas in einem so nahen Verhältnis steht, daß wegen der Übereinstimmungen der Aramati und der Spənta Arəmati der Begriff *arámati-arəmati* und seine Personifikation als ein weiteres Verbindungsglied zwischen den Ādityas und den Aməša Sp. angesehen werden dürften, so muß zugegeben werden, daß der ṚV. hiefür wenige sichere Anhalts-

punkte bietet. Es kann zur Not geltend gemacht werden, daß Aramati V, 43, 6 *ṛtajñā* zubenannt wird, was auf eine dem Verhältnis der *arəmati* zu *aša* entsprechende Beziehung zum *ṛtá* (in kultischem Sinne) zurückgeführt werden könnte, oder daß VIII, 31, 12 und X, 92, 4 in der Nähe der *arámati* der Ādityas Erwähnung geschieht. Aber es ist doch an und für sich sehr wahrscheinlich, daß der Begriff der *arámati* seit je her auch im Vorstellungsbereich der Ādityas, und zwar in engster Verbindung mit dem Ṛta, seine feste Stellung innegehabt hat. Dies wird noch wahrscheinlicher werden, wenn es mir im Folgenden gelingt nachzuweisen, daß Vohu Manah, ‚der gute Sinn', nicht eine ‚mazdayasnische Schöpfung' ist, sondern ein Begriff, der gleich dem *ṛtá-aša* und dem *kṣatrá-χšaϑra* dem Ādityakult und der gāϑischen Religion gemeinsam ist, und dessen Gemeinsamkeit daher ein neues Zeugnis für die Verwandtschaft der Ādityas und Am. Spəntas darstellt. Denn es ist nicht zweifelhaft, daß Vohu M. und Arəmati nicht nur als Am. Spəntas und Schutzgottheiten des Viehes und der Erde einander nahe stehen, sondern ursprünglich zwei einander ähnliche, nach irgendeinem Gesichtspunkt unterschiedene Arten des ‚Denkens' gewesen sein müssen.

Wie noch aus den an die Ādityas gerichteten Hymnen zu ersehen ist und bei Göttern, die Hüter des Rechtes und Feinde des Truges sind, von vornherein zu erwarten war, wird im Ādityakult auf Reinheit und Rechtlichkeit des Denkens besonderer Nachdruck gelegt. So werden Varuṇa, Mitra (und Agni) VI, 51, 10 *ṛtádhītayaḥ* genannt, und es ist kein Zweifel, daß dieses Beiwort ursprünglich nur den Ādityas angehört hat, obwohl es nicht ihnen allein beigelegt wird.[1] Ferner werden die Ādityas öfter als ‚reingesinnt' (*pūtádakṣa, pūtádakṣas*) bezeichnet.[2] Mitra und Varuṇa heißen auch (VII, 66, 2) *sudákṣā*

[1] In zwei an alle Götter gerichteten Hymnen, in denen aber auch der Ādityas Erwähnung geschieht (IV, 55, 2; V, 51, 2), wird es auf die Götter überhaupt bezogen.

[2] *Pūtádakṣa(s)* kommt auch einmal als Beiwort des Agni, dreimal als Epitheton der Maruts vor. Aber in der ersten dieser drei Stellen (V, 29, 1) geht in demselben Verse die Erwähnung des Aryaman voran, und die zwei anderen Stellen (VIII, 83 [94], 7 und 10) gehören einem Liede an, in dem auch Varuṇa, Mitra und Aryaman erwähnt werden.

('gute Einsicht [Geisteskraft] besitzend'), und wenn sie dieses Beiwort nur einmal erhalten, so geht doch schon aus dem Umstand, daß *dákṣapitarā* daneben steht, daß sie VIII, 25, 5: *sūnú dákṣasya sukrátū* heißen und daß die Personifikation des *dákṣa* ein Āditya ist, in einer jeden Zweifel ausschließenden Weise hervor, daß auch *sudákṣa* dem Vorstellungsbereich der Ādityas entstammt. Es ist ja auch sonst noch von dem *dákṣa* der Ādityas in so charakteristischen Wendungen die Rede, daß man nicht umhin kann anzunehmen, daß mit dem *ṛtá, kṣatrá, asuryà*, der Vorstellung von der Untäuschbarkeit u. a. m. auch der Begriff des *dákṣa*, seiner Güte, Reinheit und Größe, von den Hymnendichtern aus dem Ādityakult in den der anderen Götter eingeführt worden ist. Mitra und Varuṇa werden (V, 62, 5) als *dhṛtadakṣā* angerufen, sie haben (V, 68, 4) *dákṣa* erlangt, regieren kraft der Größe ihres *dákṣa* (III, 62, 17: *mahnā́ dákṣasya*), die Ādityas machen (VII, 60, 6) den Unverständigen verständig durch ihre Geisteskräfte (*dákṣaiḥ*), sie werden (ibid. 10) angefleht, barmherzig zu sein *dákṣasya cin mahina*, Mitra und Varuṇa haben (I, 159, 2) durch den Eifer ihres Geistes (*dákṣasya svéna manyúnā*) vom Recht das Unrecht fern gehalten. Und daß in diesem Ideenkreise auch beim Menschen auf die Tadellosigkeit des *dákṣa* Gewicht gelegt wird, zeigen noch die Bitte des Varuṇaverehrers (VIII, 42, 3), seinen *krátu* und *dákṣa* zu 'schärfen', und die Entschuldigung des um Verzeihung bittenden Sünders (VII, 86, 6), nicht der eigene *dákṣa* trage die Schuld an der Verfehlung. Und ähnliches wie von *dákṣa* gilt offenbar von einer anderen Bezeichnung des Denkens, von *krátu*, obwohl von ihr in Verbindung mit den Ādityas weit weniger die Rede ist als im Zusammenhang mit anderen Göttern. Uns genügt ja die Feststellung, daß auch der gute *krátu* ('Einsicht, Willenskraft') ein charakteristischer Zug der Ādityas gewesen ist. Sie erhalten öfter das Beiwort *sukrátu* (vgl. z. B. VIII, 25, 5: *sūnú dákṣasya sukrátu*, wo, wie auch sonst noch, *dákṣa* und *krátu* eng verbunden erscheinen) und sind eines Sinnes (*sákratavaḥ*: II, 27, 2), erfassen *krátuṃ sucétasam* (VII, 60, 6, nach *citayanti dákṣaiḥ*), Mitra

Man darf daher annehmen, daß Agni und die Maruts auch dieses Epitheton von den Ādityas übernommen haben. Vgl. auch von Mitra-Var. *śúcivratā* (III, 62, 17; VI, 16, 24).

und Varuṇa haben (I, 2, 8) *krátuṃ bṛhántam* (wie V, 68, 4 *dákṣam*) erlangt, sind *adbhutakratū* (V, 70, 4, wie darnach Agni VIII, 23, 8: °*kratuḥ*), sollen die Jahre des Sängers mit *krátu* füllen (VII, 61, 2), Varuṇa, der *krátu* in die Herzen gelegt hat (V, 85, 2), soll *krátu* und *dákṣa* seines Verehrers schärfen (VIII, 42, 3) und der den Varuṇa um Verzeihung bittende Sünder entschuldigt sich (VII, 89, 3) mit der Geringheit (Schwäche) seines *krátu*[1].

Außer *dákṣa* (*sudákṣa*) und *krátu* (*sukrátu*) wird aber auch *sumatí* im Ādityakult eine Bezeichnung des guten Denkens der Götter und der Menschen gewesen sein. Dieser Annahme steht die Tatsache nicht im Wege, daß im ṚV. *sumatí* bei Göttern das Wohlgesinntsein, das Wohlwollen bezeichnet, bei Menschen nur mehr das Gebet. Diese Bedeutungen dürfen wir wohl aus einer besonderen, durch das Überhandnehmen der Werkfrömmigkeit begünstigten Entwicklung des Begriffes ‚gutes Denken' auf dem Boden der vedischen Religion erklären. Denn die kultische Bedeutung von *sumatí* setzt notwendig die Anwendung des Wortes auch in moralischem, weltlichem Sinne voraus. Ebenso muß es neben *sūktá* in der religiösen Bedeutung ‚Spruch, Lied' auch ein *sūktá* mit moralischer Bedeutung gegeben haben, und diese Annahme wird in der Tat durch I, 41, 9 (an die Adityas): *ná duruktāya spṛhayet* (vorher Verurteilung des Mörders und des Fluchers) bestätigt. Es ist natürlich infolge der Beliebtheit und überaus häufigen Anwendung, die das Wort *sumatí* in den angegebenen zwei Bedeutungen erlangt hat, nicht mehr möglich festzustellen, daß es in jener älteren Bedeutung in Verbindung mit den Adityas gebraucht worden ist. Als Ausdruck für das Wohlwollen der Götter wird es selbstverständlich auch in Bezug auf die Ādityas angewendet und die *sumatí* des Varuṇa wird durch Epitheta wie *urvī gabhīrā* ebenso umschmeichelt wie die anderer Götter durch *bhadrá*

[1] Vgl. die oben zitierte Stelle VII, 86, 6: *ná sá svó dákṣaḥ*. Die Stellen IV, 54, 3: *ácittī yác cakṛmá daívye jáne dīnair dákṣaiḥ* und X, 2, 5 (vgl. auch 4): *dīnádakṣāḥ*, sowie manche andere Stelle, in der *dákṣa* oder *krátu* (oder auch beide) vorkommen, sind unverkennbare Anlehnungen an Stellen von Ādityahymnen. Zu I, 89, 1: *á no bhadrāḥ krátavo yantu . . . ádabdhāsaḥ* (nachher Erwähnung der Ādityas) vgl. oben p. 183, wo irrtümlich ‚an Indra'.

Jedenfalls ist *sumatí* in seinen zwei überlieferten Bedeutungen schon in ältester Zeit, und zwar auch innerhalb des Ādityakultes, einer der wichtigsten religiösen Begriffe gewesen.

Wenn wir nun, wie ich meine, berechtigt sind anzunehmen, daß *sumatí* ehemals auch moralische Bedeutung besessen habe, und wenn aus meinen Ausführungen über *ṛtádhīti, dákṣa* und *krátu* hervorgeht, daß der Begriff des guten Denkens in dem Vorstellungsbereich der Ādityas eine hervorragende Stellung innegehabt hat, wird man wohl den Schluß nicht als gewagt ansehen, daß *sumatí* in der Bedeutung des awestischen *vohu manah* dem Schatz von abstrakten Begriffen angehört hat, die in der indo-iranischen Zeit im Kult eines Kreises von Asuras als Bezeichnungen göttlicher Attribute oder Segnungen eine wichtige Rolle gespielt haben, und daß diese *sumatí* in der Adityareligion durch den verwandten Begriff *dákṣa* ersetzt und in die gāϑische Religion als *vohu manah* aufgenommen worden ist. Und die Tatsache, daß *dákṣa* auch einer der Asuras und Adityas, *vohu manah* auch einer der Ahuras und Am. Spəntas ist, gestattet weiter den Schluß, daß der Begriff des ‚guten Denkens‘ schon in der indo-iranischen Zeit zur Personifikation gelangt war. Dafür, daß *dákṣa* und *vohu manah* einander entsprechen, möchte ich auch geltend machen, daß der Wendung *vaŋhə̄uš χraϑwā manaŋhō* (Y. 48, 3, von Ahura Mazdā) im RV. (III, 2, 3; IX, 16, 2) die Wendung *krátvā dákṣasya* gegenübersteht, die zwar hier in Verbindung mit anderen Göttern erscheint, aber ebenso wie *krátuṃ dákṣam* (VIII, 42, 3) dem Vorstellungsbereich der Adityas angehört haben muß. Diese alte Verbindung von *χratu* und *vohu m.*, der das öftere Nebeneinandervorkommen von *krátu* und *dákṣa* entspricht, hat sich übrigens noch in Y. 28, 1: *vaŋhə̄uš χratūm manaŋhō yā χšnəvīšā* erhalten, wo von dem *χratu* des personifizierten *vohu m.* die Rede ist. Und auch *krátu* und *χratu*, die in dem Ideenkreis der Adityareligion und in dem der Gāϑas als Bezeichnungen einer Eigenschaft der Asuras und des höchsten Ahura große Bedeutung haben, müssen jenem indo-iranischen Schatz von abstrakten Begriffen und (wie die Beispiele Aramati und Vohu M.-Dakṣa zeigen) Abstraktionen entstammen, nur daß dieser von der Personifikation wohl nicht weit entfernte Begriff im Veda und Awesta als solcher weiterlebt, um

erst später als ‚Geist der Weisheit‘ (*χraδ*) zur Personifikation zu gelangen. Um meine Ansicht, daß Vohu M. und *Dakṣa* auf eine indo-iranische *sumati* zurückgehen, noch wahrscheinlicher zu machen, füge ich hier sogleich die gewiß leichter einleuchtende Vermutung hinzu, daß der Āditya Aṃśa und die in den Gaϑās jedenfalls noch zu den Ahuras gezählte Aši (statt *Urti*, geschrieben, von *ar* ‚zuteilen‘) zusammengehören und auf den noch der indo-iranischen Zeit angehörenden Begriff des von dem erhabenen Asura gespendeten ‚(Los- und Reichtums-) Anteiles‘ und auf die ebenso alte Personifikation dieses Begriffes zurückgehen. Leider erfahren wir aus dem ṚV. nur wenig über den Āditya Aṃśa. Trotzdem ist es möglich, noch aus dem ṚV. selbst zum Überfluß einen Beweis für meine Vermutung beizubringen. In ṚV. V, 42, 5: *devó bhágaḥ savitā́ rāyó áṃśaḥ* lautet nämlich der Name dieses Āditya *rayó áṃśa*, und dies entspricht genau *rāyō ašīš* (acc. pl. ‚Reichtums-Anteile‘) in Y. 43, 1 und stimmt vortrefflich zu *mązā.rayi* (‚großen Reichtum besitzend‘), dem Attribut der persönlich gedachten Aši (vgl. auch oben p. 111 ff.) in Y. 43, 12. Wir haben also auch hier wie bei Vohu Manah-Dakṣa im Veda und im Awesta zwei etymologisch verschiedene, aber inhaltlich und im Gebrauch (mit *rāyáḥ-rāyō*) identische Bezeichnungen des Begriffes und seiner Personifikation.

Es hat sich also für zwei weitere Mitglieder des gāϑischen Kreises von Ahuras ergeben, daß sie nicht mazdayasnische Schöpfungen, sondern aus der indo-iranischen Zeit ererbte Abstraktionen sind, und wir dürfen dieses Ergebnis als einen neuen Beweis für die Verwandtschaft der Ādityas und Am. Spəntas buchen. Da nun *arəmati* und *arámati* offenbar eine dem *vohu manah* und *dákṣa* (*sumati*) nah verwandte Art des Denkens (wohl die ‚rechte Gesinnung‘ der Götter und das mehr auf das Religiöse gerichtete ‚rechte Denken‘ der Menschen) bezeichnen, ist jetzt wohl die Annahme gestattet, daß die vedische Aramati als Begriff und Personifikation zu den Ādityas in enger Beziehung gestanden hat, obwohl der ṚV. selbst, wie wir gesehen haben, hiefür nicht ausreichende Anhaltspunkte liefert. Dann hat aber die Aramati, auf die die ved. Aramati und die awestische Arəmati zurückgehen, der Schar von Abstraktionen des indo-iranischen Asurakreises angehört, ist aber im Āditya-kult gleich dem wohl schon in indo-iranischer Zeit persönlich

gedachten Ṛta nicht ein Āditya geworden, während sie in der gāθischen Religion als Mitglied der Ahuras und nachmaligen Am. Spəntas erscheint. Wie das Ṛta-Aša bezeugen also auch Aramati-Ārəmati die Verwandtschaft der Ādityas und Am. Spəntas.

Es besteht demnach kein Zweifel, daß Vohu M. und Ārəmati uralte Abstraktionen sind, und wir dürfen darum wie bei den bisher behandelten Am. Spəntas auch hier die Meinung ablehnen, daß die Abstraktionen eine jüngere Entwicklungsstufe darstellen. Wie bei Aša und bei Xšaθra hat auch bei den Am. Spəntas Vohu M. und Ārəmati gelehrte Spekulation den Abstraktionen bestimmte Gebiete der Natur als Verwaltungsgebiete zugeteilt, wie es ja auch später wieder Spekulation gewesen ist, die den Am. Spəntas und den Yazatas bestimmte Blumen und Pflanzen zugewiesen hat (Bundah. 27, 24 ff.). Gleich dem *aša* und *χšaϑra* (vgl. oben p. 178; 209 f.) haben auch *vohu m.* und *ārəmati* durch die Reformation des Zaraθuštra Erweiterungen ihrer Begriffsinhalte erfahren. Ich habe schon (p. 127) darauf hingewiesen, daß der Begriff des ‚rechten Denkens', dessen ursprüngliche religiöse Bedeutung noch aus der Verbindung mit Ausdrücken für Gebet und aus der Vergleichung mit der ved. Aramati ersichtlich ist, auf die energische und rührige Betätigung in der Hände Arbeit, auf die Bebauung des Bodens und Pflege der Landwirtschaft bezogen worden ist. Und indem die Spekulation offenbar an diese Beziehung angeknüpft hat, hat sie der Ārəmati die Erde als Schutzgebiet angewiesen und schließlich das Wort *ārəmati* als Bezeichnung für Erde angewendet wie das Wort *χšaϑra* als Bezeichnung für die Metalle. Und eben infolge dieser Identifikation mit der Erde konnte Ārəmati dann als eine Fruchtbarkeit schaffende Erdgöttin und Beschützerin der tugendhaften Frauen (Šāy. nē š 15, 5 u. 20 und Albērūnī 229, l. 10 f.) vorgestellt und es konnten Mythen von anderen Gestalten her auf sie übertragen werden. Dagegen läßt es sich kaum vorstellen, wie aus einer Erdgöttin, die doch wohl auch ursprünglich Ārəmati hätte heißen müssen, eine Abstraktion von der Art der awestischen Ārəmati — und der ved. Aramati sich hätte entwickeln können. Reichelts Vermutung (Av. Reader 115), daß die in der alten Religion der Erde zugeschriebenen Eigenschaften ‚bountifulness, patience, obedience or devotion'

diese Verwandlung der ‚alten Erdgöttin‘ erklären, ist schon darum irrig, weil der Begriff *arámati-arəmati* mit diesen Eigenschaften nichts zu tun hat. Hinzugefügt sei noch, daß Plutarchs Wiedergabe von Arəmati durch σοφία sich in Übereinstimmung befindet mit der Übersetzung durch *al-ʿaql wa ʾl-ḥilm* (‚Verstand und Sanftmut‘) bei Albērūnī 229, 10 und Qazwīnī (ed. Wüstenf.) 84.

Daß die zaraθuštrische Reformation dem Begriff des *vohu m.* die Beziehung auf die Sorge für das Rind unterlegt hat, lassen noch einzelne Gāθāstellen erkennen, so Y. 29, 7, wo das Rinderpaar fragt, wen Ahura M. habe, der es mit Hilfe des ‚guten Sinnes‘ für die Menschen hegen könnte, oder 34, 14: ‚Dies Wünschenswerte werdet Ihr, o Mazdā, durch das Wirken des guten Sinnes dem körperlichen Leben derjenigen verleihen, die sich in der Gemeinschaft (?) der trächtigen Kuh befinden‘ (vgl. auch 33, 3; 45, 9; 47, 3; 50, 1). Diese Beziehung hat dann die Verwandlung des Am. Sp. Vohu M in einen Schutzherrn des Viehes veranlaßt.

Über die zwei letzten Am. Spəntas Haurvatāt und Amərətāt darf ich mich kurz fassen. Es ist bekannt, daß ihnen im Ṛ̣V. die noch nicht personifizierten Begriffe *sarvátāti* (*sarvátāt*) und *amṛtatvá* entsprechen. Selbst wenn diese im Ṛ̣V. niemals in Verbindung mit den Ādityas vorkämen (vgl. jedoch I, 106, 2 und X, 35, 11: *tá ādityā á gatā sarvátātaye;* V, 69, 3: *devím áditiṃ johavīmi . . . rāyé mitrāvaruṇā sarvátātā*; V, 63, 2: *vṛṣṭíṃ vāṃ rádho amṛtatvám īmahe*; X, 63, 4: *bṛhád deváso amṛtatvám ānaśuḥ*), wäre es nicht zweifelhaft, daß sie auch im Ādityakult eine wichtige Rolle gespielt haben. Die Begriffe ‚Heilsein‘ und ‚Unsterblichkeit (Nichtsterben)‘ haben also schon in der indoiranischen Zeit als Attribute und Gnadengaben des höchsten Asura große Bedeutung besessen, sind aber nur in der gāθischen Religion personifiziert worden.

Die Beziehung dieser Begriffe zu Wasser und Pflanzen läßt sich in den Gaθās noch nicht sicher nachweisen. Doch hat Darmesteter (vgl. oben p. 41) gezeigt, daß die Vorstellung von der Heilsein und Nichtsterben verleihenden Kraft des Wassers und der Pflanzen in die indo-iranische Zeit zurückreicht. Diese Beziehung hat also die gelehrte Spekulation verwertet, um aus den Personifikationen des Heilseins und Nichtsterbens Schutzgenien des Wassers und der Pflanzen zu machen.

Damit glaube ich die Frage nach dem Wesen und Ursprung der Aməša Spəntas beantwortet zu haben. Es ist wohl klar geworden, daß der Stifter der gāϑischen Religion nicht ein so seltsames Gemisch von Gottheiten des Viehes, des Feuers, der Metalle, der Erde, des Wassers und der Pflanzen ausgesucht haben kann, um sie dem Prozeß der Vergeistigung zu unterziehen. Es ist vielmehr augenscheinlich, daß eine Reihe bedeutsamer abstrakter Begriffe und Personifikationen der indoiranischen Zeit in der vorgāϑischen Religion, und zwar im Kult einer Gruppe von Ahuras, sich lebendig erhalten hat, daß dann in dem System der Gāϑās (ähnlich wie im Ādityakult) der eine oder der andere alte Begriff personifiziert und vergöttlicht, die eine oder die andere alte Personifikation durch eine neue ersetzt worden ist, und daß später gelehrte Spekulation in Anknüpfung an uralte oder durch die Reformation entstandene oder (wie bei Xšaϑra) ausgeklügelte Beziehungen der personifizierten Begriffe zu den drei Naturreichen Tierwelt, Pflanzen, Metalle und zu den drei Elementen Feuer, Erde, Wasser diesen Personifikationen bestimmte Verwaltungsgebiete zugewiesen hat. Da auch Sraoša zu den gaϑischen Abstraktionen gehört haben dürfte, füge ich noch hinzu, daß er wohl eine gaϑische Personifikation des religiösen Gehorsams bei den Menschen und vielleicht der Erhörung bei den Göttern darstellt und, wie sein Gegensatz *asrušti* anzunehmen empfiehlt, der ved. *śruṣṭí* entspricht, die nicht zur Personifikation gelangt ist.

Es würde zu weit führen, wenn ich hier eine einigermaßen erschöpfende Behandlung der Abstraktionen anderer Religionen anschließen wollte. Aber einige Bemerkungen hierüber scheinen mir doch notwendig zu sein, weil diese Abstraktionen Parallelen zu den vedisch-awestischen Personifikationen und Vergöttlichungen von Attributen einer Gottheit sind. Aus der babylonisch-assyrischen Religion habe ich schon oben (p. 144 f.) Kittu und Mišaru (‚Recht' und ‚Gerechtigkeit'), die Kinder oder Diener des Sonnengottes Šamaš, angeführt. Eine ähnliche Abstraktion ist die Göttin Tašmītu, offenbar die Personifikation einer Eigenschaft ihres Gatten Nebo, und zwar der ‚Offenbarung' (Jastrow, Rel. Bab. u. Ass. I, 123 ff.) oder — was wahrscheinlicher ist — der ‚Erhörung' (vgl. Zimmern, Ber. Verh. sächs. Ak. Wiss., ph.-h. Kl. 1916, 2, Anm. 3, wo die Erklärung *bēlit tašmē salīme* ‚Herrin

der Erhörung, der Zuwendung'; den Hinweis verdanke ich H. Torczyner). Mit Aša hat man schon längst die ägyptische Göttin Ma'at verglichen, die Gemahlin des Thot, des Herrn und Enthüllers der Wahrheit, eine Personifikation der Wahrheit (Brugsch, Rel. u. Myth. d. a. Aeg. 477 ff.). An Abstraktionen, mit denen die des Veda und Awesta sich vergleichen lassen, ist besonders reich die Religion der Griechen. Es sind Personifikationen abstrakter Begriffe, die zum Teile auch im Kult eine große Rolle gespielt, durch Errichtung von Tempeln und Altären geehrt und vielfach bildlich dargestellt worden sind. Es sind Verkörperungen göttlicher Eigenschaften wie Dike und Basileia darunter, die mit Aša und Xšaθra verglichen werden können. Und das verwandtschaftliche Verhältnis, in dem diese zwei griechischen Personifikationen zu der Gottheit stehen, deren Eigenschaften sie verkörpern, erinnert an das des Aša, des Vohu M., der Aramati und der Aši zu Ahura M. Und gleich den griechischen Personifikationen sind auch die vedischen und awestischen Personifikationen echte Abstraktionen und nicht, wie dies Hommel (Grundr. d. Geogr. u. Gesch. d. a. Or., 2. Aufl., 123) von Kittu, Mišaru, Ma'at und anderen behauptet hat, etwa Bezeichnungen von himmlischen Erscheinungen. Auch dort, wo man geneigt sein könnte anzunehmen, daß sich hinter den abstrakten Namen Himmelserscheinungen verbergen, wie bei den Personifikationen der Zeit, des Glückes u. drgl. m., handelt es sich in Wirklichkeit um selbständig gewordene Personifikationen von Wirkungen, die z. B. den Gestirnen zugeschrieben werden. Solche Personifikationen konnten aber nachher auch wieder mit den Himmelserscheinungen, deren Wirkungen sie verkörpern, identifiziert werden, wie dies bei der späteren indischen Mondgöttin *ánumati*, der arabischen Mondgottheit Wudd (,Liebe'), dem syr. Gad (= Τύχη), dessen Plural Gaddē als Bezeichnung der zwei günstigen Planeten verwendet wird (Pauly-Wiss., Real-Enz. s. v.), der hebräischen Bezeichnung des Jupiter als Ṣedeq (,Gerechtigkeit'), schließlich auch bei dem indischen *mṛtyú* (,Tod'; vgl. ṚV. X, 165, 4: *tásmai yamáya námo astu mṛtyáve*) der Fall ist. Darum glaube ich auch, daß der Aditya Mitra ursprünglich eine Personifikation der Vertragstreue gewesen und nachher der Sonne gleichgesetzt worden ist. Diese Identifikation muß aber schon vor der Zeit des Zaraθuštra erfolgt sein, der dann, wie

man vermuten darf, den Sonnengott Miθra ausgeschaltet und den Begriff *miϑra* und seine Personifikation durch den Begriff *aša* und den Ahura Aša ersetzt hat.[1]

Mit der Beantwortung der Frage nach dem Wesen und Ursprung der Am. Spəntas habe ich aber auch bewiesen, daß die Annahme einer alten Verwandtschaft und gemeinsamen Herkunft der Ādityas und der Am. Sp. sehr wohl begründet ist, obwohl die zwei Göttergruppen keinen einzigen Namen gemeinsam haben. Daraus geht aber weiter mit Sicherheit hervor, daß auch die Götter, die an der Spitze dieser Gruppen stehen, Varuṇa und Ahura Mazdā, miteinander identisch sind. Ich halte daher die Ansicht Hillebrandts (Ved. Myth. 3, 12; 436, Anm. 3 und Kl. Ausgabe 121 f.), daß Varuṇa sich im Awesta nur noch in der dualischen Verbindung *ahura-miϑrā* erhalten habe, und daß andrerseits Ahura Mazda nicht mit Varuṇa, sondern mit dem ursprünglich dem Varuṇa übergeordneten Dyaus Asura identisch und nur noch in der Wendung *ásurasya māyáyā* erhalten sei, für irrig.[2] Diese Ansicht wird auch nicht, wie Hillebr. meint, durch den Umstand gestützt, daß Agni III. 29, 11 *gárbha āsuráḥ* genannt und Atar als Sohn des Ahura M. angesehen wird (vgl. oben p. 192). Obwohl Agni auch sonst noch als Sohn des Dyaus Asura bezeichnet wird, braucht darum Ahura M., der ja auch zu einzelnen Ahuras im Verhältnis des Vaters steht, doch nicht mit Dyaus Asura identisch zu sein. Entscheidend ist, daß all die zahlreichen, wichtigen Übereinstimmungen in Vorstellungen und in Ausdrücken, die ich nachgewiesen habe, auf der einen Seite an Varuṇa (erst in zweiter Linie an Miθra und die anderen Ādityas), auf der anderen Seite an Ahura Mazdā anknüpfen. An weiteren derartigen Übereinstimmungen kommt noch in Betracht Y. 48, 3 (von Ahura M.): *vīdvå yaēčīṯ gūzrā sə̄nghåṇhō* und ṚV. VII, 87, 6 (von Varuṇa): *gambhīráśaṃsaḥ*, das nicht ‚in der Tiefe herrscht er' (Hillebr.) bedeutet, sondern ‚dessen Sprüche unergründlich sind', wie

[1] Die Ansicht Useners (Götternamen 370 ff.), daß die Abstrakta teils feminine Adjektiva, teils Nomina agentis seien, muß aus den von Gruppe, Griech. Myth. 2, 1065 ff. angeführten Gründen auch für die vedischen und awestischen Abstraktionen abgelehnt werden.

[2] Vgl. auch die treffenden Bemerkungen von Oldenberg, Rel. d. V.[2] 184, Anm. 3.

auch *uruśáṃsa* nicht ‚weithin gebietend' meint, sondern ‚dessen Sprüche weithin reichen' (vgl. die anderen Zusammensetzungen mit *śáṃsa*, das sich nicht auf das Herrschen beziehen kann). Zu den Übereinstimmungen der Gruppen der Ādityas und Aməša Spəntas gesellt sich noch die längst bemerkte Entsprechung von *sajóṣa* und *hazaoša*, deren Verwandtschaft noch durch *sákratavah* (II, 27, 2 von den Adityas) bestätigt wird.

Schließlich sei noch zu der Annahme Roths (oben p. 37, Anm.), daß das himmlische Licht das Wesen der Ādityas ausmache, bemerkt, daß sie nach meinen Ausführungen ursprünglich nichts anderes als Personifikationen abstrakter Begriffe sind und erst infolge ihrer Vergöttlichung der Lichterscheinung teilhaft geworden sind. Dies gilt auch für *Aditi*, die ich mit Oldenberg und v. Schroeder für eine Personifikation der ‚Nichtgebundenheit' von der Sünde halte, sowie endlich für die Aməša Spəntas, deren Pfade leuchtend sind (Yt. 13, 84), und von denen der Dichter beim Anblick des Mondes sagt (Yt. 7, 3): ‚Da stehen die Am. Spəntas, Glanz halten sie, . Glanz verteilen sie über die von Ahura geschaffene Erde'.

Nachtrag zu p. 72, Anm.

Ich habe übersehen, daß schon Sieg, Sagenstoffe 88 die Stelle *ádha śyenó javasā ni adīyam* in formeller Beziehung ebenso gefaßt hat wie ich. In der sachlichen Deutung kann ich Sieg nicht folgen.

12./7. 20.